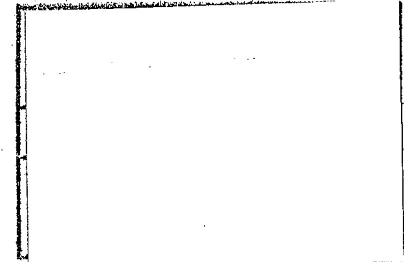
Tahkim Yayınları : 1
İnceleme Araştırma : 1

Dizgi - Baskı :
Pınar Matbaacılık
Kapak Baskısı :
Volkan Ofset
Cilt :
Güven Mücellithanesi
Tel.: 512 64 42
Kapak Düzeni :
Ayona Grafik
Tashih :
Osman Alkan
Yunus Akgül

TAHKİM YAYINLARI
İnciliçavuş Çıkmazı No. 11/1
SULTANAHMET / İSTANBUL
Telf. : 522 66 82

İLM-İ KELÂMIN ÖZÜ

Sırrı Giridî



SADELEŞTİREN
KÂZIM ALBAYRAK

TAHKİM YAYINLARI
1987

MÜELLİFİN TAKDİMİ

«Nakdü'l Kelâm, fi akaid'il İslâm» kitabımızın ismidir. Nimeti dile getirmek makamıdır. Onun için bu isimlendirmede mazurum. Belki de memurum. Bu bakımdan, eserin şanının büyüklüğü kendini ululamağa kifayet eder. Övgü istemez. Tenkidi ehline aittir.

Müellifin noksanına ise, insanî aczi şehadet eder. Kinayeli idare-i kelâm istemez. Başkasının cehalete nispeti fazladandır.

Nice seleflerin tasniflerinin mânâsının özü bir inci gerdanlıktır ki, onu iman ehli canın koruyucusu bilse gerektir.

SIRRÎ GİRİDÎ

BU ESER

İslâm akaidinde İlm-i Kelâm'ın yeri ve bu ilmin öz ve hülâsasını çerçeveleyen eser, tarafımızdan seçme usûlü ile sadeleştirilmiş, günümüz problemlerine ait olmayan kısımların takdimine lüzum görülmemiştir. Yine aynı şekilde, ilmihâl bahsinde mütalâa olunabilecek kısımlar da alınmamıştır.

12 Fasıldan ilk 5 Fasıl sadeleştirilirken, hata ve sevabı sadeleştirene ait bir çizgide, yeni bir ifade ve ufak tefek tertib yenilikleriyle, günümüz meselelerine hitab edici bir noktada durulmuş, İBDA DİYALEKTİĞİNİ tahkim gayesi güdülmüştür.

Kısaca, eserin aslını ve esasını zedelemeden, okuyucu karşısına «eserin bütün orjinali» kurnazlığı ile görünmeden, doğrudan doğruya aslından yaptığımız sadeleştirme ve seçme ile, mühim bir hizmeti yerine getirdiğimize inanıyoruz.

Kâzım ALBAYRAK

1. FASIL

VARLIK MESELESİ

VARLIĞIN HAKİKATLERİ - NESNELERİN GERÇEKLİĞİ

«Ben bir gizli hazine idim, bilinmeyi sevdim de kainatı onun için yarattım» meâlindeki Kutsî Hadis, varlığın hakikatlerinin «sabit bulunması-gerçek olması» ile, varlığı yaratanın mevcudiyetine delil için ne güzel bir misaldir. Bu sebepten dolayı, «Varlığın Hakikatleri» bahsi, KELÂM İLMİNİN baş meselesi olmuştur. Çünkü, KELÂM metinlerinin esası, öncelikle kâinat ve onun hadiseleri ile, Yaratıcının varlığına, birliğine, sıfatlarına, fiillerine, diğer manevî meselelere delil getirmek esası üzerine kurulmuştur. Bunun için biz de, varlığın hakikatlerinin mevcut oluşu ve bilinmesinin gerekliliğine ve mühimliğine nisbetle, «Varlığın hakikatleri vardır, bu hakikatlere bilgi ulaşır», sözünün doğruluğuyla kitabımıza başladık. Bununla kasd olunan şey, Allah'ın ve sıfatlarının bilinmesidir...

Üzerinde bulunduğumuz bu meselede, hakikat ehline ve hikmet sahiplerinin çoğuna muhalefetle tanınan sofistler, geçmiş filozoflardan bir özel ekol idi ki, «inadiyye - eşyanın hakikatini reddeden», «indiyye-varlığı kuruntu olarak gören görüş» ve «lâedriyye - agnosticisme, bilinemezcilik» isimleriyle üç gu-

ruba ayrılırlar. Bunlar, cihanda hiçbir doğru bilginin kazanılmasının mümkün olmadığına inanmışlardı. «Sofist» kelimesi, Yunan lügatında «hikmet sahibi» veya «fesahat sahibi» gibi güzel mânâlara gelirdi; fakat sofistler, demogoji ile rakiplerini susturma yolunu seçtiklerinden, daha sonra böyle zan ve şüpheden oluşan kıyasa, «safsata» denildi.

Bu demogoglar, «Hakikatte ne Allah var, ne Allah'a inanan! Ne peygamber var, ne gönderen!» demek isterler ki, sapık düşünceleri, «kâinatın var oluşunu inkâr ile, kâinatın yaratıcısının varlığını ve tabiî, şeriatleri ve nübüvvetleri reddetmekten» ibarettir.

Oysa açıktır ki, işin aslında hiçbir varlık gerçekleşmeyip de varlığın hakikatleri bir gölge gibi kaybolan ve boş bir hayal cinsinden olsa, «varı, yoktan var eden» Mutlak Yaratıcının varlığı dahi «istidlâl - tümdengelim, delil»le sabit olamaz.

A) Açıklama

Sofistlerden kimi, varlığın hakikatlerini red ve varlığı bütünüyle inkâr ederek, «gerek işin aslında, gerekse inanışta asla varlık yoktur; varlığın hakikatleri, sırf hayal olan serap ve zan gibi boş hayallerden ibarettir.» dedi. Bunlar «inadiyye» gurubudur.

Kimi, varlığın hakikatlerinin yalnız «objektif-afakî» var oluşunu red ile, «kâinat hep görünüşten ibaret ve inanışa tâbi olup, hakikatte yoktur. Meselâ bir şeyi CEVHER kabul edersen, cevherdir; ARAZ olarak kabul edersen, arazdır; ÖNCESİZ kabul edersen, öncesizdir; SONRADAN OLMA kabul edersen,

sonradan olmadır.» derler ki, bunlar «indiyye» denilen guruptur.

Kimi de, «kainatta hiçbir şeyin, sabit oluşu da, olmayışı da bilinmediği için, kesinleşmiş bir mesele yoktur.» diye yanlış düşünür ve «ben şüphedeyim; şüphede olduğuma da şüphe ederim.» derler ki, bunlar da «lâedriyye» denilen guruptur.

B) İzah

«Şey», eşyanın «müfredi-teki»dir; «mevcut» ve «mümkün» mânâsınadır. «Sâbit» ve «sübût» ise, «var» ve «varlık» demektir.

«Var ile var olan» dahi onun gibidir. Diğer bir tabirle «var», «nesnenin hakikatinin olması» demektir.

Dış dünyada var olan, «mahiyet»in öz hüviyeti sebebiyle görünmesidir. «Hakaik», hakikatin çoğuludur.

«Hakikat» ile «mahiyet» arasında, umumî ve hususî münasebet vardır. Şöyle ki: «Hakikat» denmesi «varlık itibariyle», «mahiyet» denmesi «varlık itibariyle değil»dir. Meselâ, «insan» varlıktan olduğu için, «insanın hakikati şudur» denildiği gibi, «mahiyeti de budur.» denilebilir. Fakat, meselâ «anka kuşu»; hayalde bulunduğu için, «anka'nın hakikati şudur.» denilemez. Yalnız, «anka'nın mahiyeti şudur» veya «budur» denilebilir.

Alimler, mahiyeti, «öyle birşey ki, o kendisidir.» diye tarif etmişlerdir. «Varlık, dış dünyada mahiyetin —zihinde olanın— aynıdır.» sözü, bu tarifin açıklaması gibidir. Çünkü nesnenin hakikati, kendi varlığının mânâsı demek olup, bunlar aklen zıt iseler de, mânâca birleşmiş ve eşittirler. Yani, dış dün-

yada «mahiyet» için başka, mahiyetin sonradan «taalluk edilmiş-ilişmiş» olanı, yani «varlık ile isimleyebileceğimiz» için de başka bir gerçeklik yoktur. Meselâ, «cisim» ile «siyahlık» gibi, «kabul eden» ile «kabul olunmuş»un birleşmesine benzer bir surette birleşirler. Belki «mahiyet»in dış dünyada bulunuşu, dış dünyanın onun tezahüründen ibaret oluşudur.

Şu var ki, tezahürünü mülâhaza etmeksizin «mahiyeti» ve mahiyeti mülâhaza etmeksizin yalnızca «tezahürünü» dikkate alabildiğinden, aklen «varlık» ile «mahiyet» çelişir. Meselâ, «insanın hakikati nedir?» diye sorulunca, «konuşan ve düşünen hayvandır.» cevabı verilmez mi? İşte «insan» ile «konuşan ve düşünen hayvan», hakikat ve mânâca eşit olup, insan ne ise, konuşan ve düşünen hayvan da odur. «Konuşan ve düşünen hayvan» ne ise, insan dahi odur. Şu kadar ki, akıl, insanı dikkate almaksızın yalnız «konuşan ve düşünen hayvanı», konuşan ve düşünen hayvanı dikkate almaksızın yalnızca «insanı» mülâhaza edebilir. Bunun için, «Öyle birşey ki, o kendisidir.» tarifi çerçevesinde, «insan» ile «konuşan ve düşünen hayvan», her ne kadar mânâca birleşmiş ve eşit iseler de, aklen yine zıttırlar.

İşte, dış dünyadaki varlıkların hepsinin böyle birer hakikati vardır ki, bu hakikatler işin aslında da sabittir. Hayal değil, mevcut; meçhul değil, malûmdur. Şu kadar ki, «istiğrak-içine gömülme» yolu ile kâinatın hakikatlerinin hepsini aciz insanın ilmi kuşatamayacağından ve bu husus «apaçık» olduğundan, bahsinde olduğumuz «sabit oluş ve gerçekliği» hakkındaki bilgiden murad, ya varlık hakikatlerinin türü, veya varlığın hakikatlerini derinliğiyle veya bir yönüyle tasavvur demektir. Yahut da, «insan, mevcuttur» sözümüzde olduğu gibi, varlığın hakikatlerinin işin aslında sabit oluşu ve varlığını, veya «insan, yazıcıdır» sözümüzde olduğu gibi, hallerinin sabit oluş ve varlığını tasdik demektir.

Zira, Sanatkâr Yaratıcı Hazretlerinin varlığına, ilmine, kudretine, hayatına vesair mukaddes sıfatlar ile vasıflanmasına delil getirmek, nasıl ki varlığın hakikatlerinin işin aslında sabit oluşunu bilmeye muhtaç ise, böyle «imkân» ve «sonradan oluş» gibi varlığın hakikatlerinin hallerini de bilmeye muhtaçdır. Nitekim «Sanatkâr Yaratıcının İspatı» mevzuunda gelecektir.

C) Delillerimiz

Tahkikî delil: Elimizi ateşe yaklaştırınca ateşin hararetini, suya sokunca da suyun soğukluğunu hissederken, birincisinin sıcak, ikincisinin soğuk olduğuna dair zarurî bilgi elde ederiz. Demek ki, ateş ve su, «serap» misali «hayal» değil, kendiliğinden mevcuttur.

İlzamî (reddi mümkün olmayan) delil: Açık bir hakikattir ki, varlığın yokluğu gerçekleşmezse, «sabit oluşu-delillenişi» gerçekleşir. Şayet yokluğu gerçekleşirse, hakikatlerden birşey «sabit-gerçek» olmuş olur. Çünkü «yokluk» dahi hakikatlerden bir hakikattir, hükümden bir çeşittir. Şu halde, belirttiğimiz çerçevedeki hakikatlerin reddi doğru değildir.

D) Sofistlerin Safsatası

Derler ki :

Zarurî bilgilerden bazısı hislerle değil mi? His ise çok kere yanılır. Meselâ, «şaşı, biri iki görür!

Safrası olan, tatlıyı acı hisseder!» Hissin hükmü bu şekilde çeşitli iken, nasıl itimad olunur da, «hakikat şudur» denilebilir.

His gibi, aklın da «apaçık» olmasına şüphe düşüyor; bu yüzden, delile de inanmak mümkün değildir. Çünkü, «beyan-ispatlama» «ayan-açık olan»a; yani «delil» dediğimiz, histen dallanandır. Onun için «görünen-açık olan»ın yanlışlığı, açıklamanın da yanlışlığını doğurur.

Zarurî bilgilerden bazısı «bedihî-apaçık» bilgiler değil midir? Halbuki bedihî bilgilerden dolayıdır ki, görüşlerin ayrılığı ve itiraz aklen çoktur. Bunun için «bedihîyye» meselelerinin hallinde ince görüşlere gerek duyulur, bir takım şüpheler doğar.

«Nazarî-teorik» bilgiler ise, zarurî bilgilerin kısmıdır; bunun için, zarurî bilgilerin yanlışlığı, teorik bilgilerin de yanlışlığını doğurur. Hattâ bu sebepledir ki, teorik bilgilerde ihtilâflar aklen daha da çoğaldı, ve meselâ kimi «âlemin öncesizliğini», kimi de «sonradan varolduğunu» ispata kalkıştı; bir şeyin hem öncesiz, hem sonradan var olması ise, imkânsızdır. Şu halde, açık «kaziye-önerme»ler ile «kesin bilgiler» üretilmesi mümkün olsaydı, görüş ve fikirler aklen böyle çeşitli olmazdı.

E) Cevabımız

Sırf şaşılık ve safra hastalığı gibi bazı şeylerde hissin yanılması, organlara ait bazı sebeplerden meydana gelmiştir; bu yüzden, o sebeplerin ortadan kalkması halinde hissin bazı şeyleri kesin hükme zıt değildir.

Alışma ve alışkanlığın yokluğundan veya tasavvurdaki gizlilikten dolayı, bedihî bilgilerde meydana gelen ihtilâf da «apaçık»lığa zıt değildir. İhtilâfların çoğunluğu da, sadece görüşlerin bozulmasından ileri gelmiştir; bu yüzden, lüzumlu şartları toplamış bulunan doğru görüşlerin varlığı halinde, bazı görüşlerin hakikatine zıt olmaz.

Bununla beraber doğrusu şudur ki, safsatayı süsleyen sofistler ile, özellikle «lâedriyye-bilinemezcilik» gurubuyla konuşmaya ve tartışmaya gerek yoktur. Zira görüşler, «bir meçhulü, bir malûm ile ispat» için olur. Bunlar ise, malûm bir hakikati itiraf etmiş değildirler ki, onunla bir hakikat üzerine delil olunabilsin! Öyle ise, sofistler varlığın hakikatini inkâr ile, meselâ «ateş yoktur!» veya «yanmak yoktur!» dedi mi, onları ateşe sokmalı ki, ya hakikatin kesinliğini itirafa mecbur olsun, yahut da yanıp gitsinler!

2. FASIL

BİLGİ MESELESİ

BİRİNCİ MEVZU: BİLGİNİN KAYNAĞI

Yaratılanlara göre «bilginin meydana gelme sebepleri» üçtür:

a) Sağlam keyfiyet ve duygu (hassesi)... Havass-ı selime.

b) «Sadık-doğru» haber...

c) Akıl...

Allah'ın ilmi ise bunların dışındadır. Zira varlığı zarurî olan «Mutlak Varlık»ın zatı, ilim meydana getirmeye kâfidir; yaratılanlar gibi sebeplere muhtaç ve ihtiyaç sahibi değildir.

A) Bilginin Tarifi

Şeyh Ebu Mansur Matûridî Hazretlerinin tercihi olan tarifdir ki, «Mutlak Bilgi»nin en güzel tarifleridir:

— «Bilgi bir sıfattır ki, bağlı olduğunda, KENDİNDEN OLAN ŞEY, lisan ve kalb ile zikir, lâfızlar ve tabir olunmak, onunla inkişaf eden ve parlayan olur.»

O şey, ister insan gibi «mevcut» olsun, isterse anka kuşu gibi «yok» olsun...

Bu tarife göre «bilgi», hem hislere, hem de tasavvurlara, kesin olan ve olmayan «tasdiklere-kabullere» taalluk eden aklın idrakine şamil olur. Bilginin sebeplerinin bildirdiğimiz üç şeye bağlanması, «hükmü istikra»dır; yani aklın hasredilmesi değil, istikraının hasredilmesidir.

İstikra: Birşeyin «ferd-tek»lere uygun oluşundan, o ferdlerin üzerinde olan çeşide uygun oluşuna, veya çeşitlerine uygun olmasından, bunların üzerinde olan cinse uygun bulunduğuna akıl yürütmektir. Bu, «ıstılah-kavram» mânâsıdır... Lügat mânâsında ise; bir şeyi karşılığında alma, kiralama...

«Hasr'ın - beliriş ve belirtiş»in yönü :

Bilgi'nin kendisiyle hasıl olduğu ve idrak edenin zatından hariç bulunan; «sadık haber»... Hariç olmayıp da idrak edenin aklından gayrı alet olursa; «hisler»... İdrak edenin «aklı»...

B) Soru

Bilgi ve idraklerin tamamı, (hislerin, haberin ve aklın), bir varlığa tesiri olmaksızın (yani, bir «var» olana tesir şeklinde değil.), doğrudan doğruya Allah'ın yaratma ve meydana getirmesiyle «sabit-mümkün» olur. Buna göre, «bilgi»nin meydana gelmesine sebep, ancak Allah Taalâ Hazretleri olması lâzım gelir. Yok, eğer sebepten gaye «açık sebep» ise, zahiren yakmaya sebep ateş olduğu gibi, bilginin meydana gelmesinin açık sebebi de «akıl»dır.

Eğer sebepten murad, akıl gibi «idrak edene», his gibi «alete», haber gibi «yola» dahi ait olmak üzere, zikrolunmuş üç sebeplerden biri için kullanılırsa, «geçen âdet yoluyla Allah, insanda az olarak bilgiyi yaratır-yaratmıştır.» mânâsına olan «sebep»

gerek; insanda bilginin mevcut oluşu... Çünkü, «vicdan», «hades», «tecrübe», «başlangıcın tertibi» ve «mukaddimat-ön bilgi» mânâsına olan «aklın bakışı» gibi, buna benzer bir takım şeyler daha vardır ki, bunların da herbiri bilginin meydana gelmesine sebeptir. O halde, bilginin sebepleri üçle sınırlanmış olamaz.

Vicdan: İç duygu vasıtasiyle zihnin kesin hükmü... Soyunmak, susamak, acıkmak gibi.

Hades: Başlangıçtan talep etme, zihnin sürat intikali... Ay'a bakıp da ışığını güneşten aldığını delil etmek gibi.

C) Cevap

Bilginin sebeplerinin üçe hasredilmesi, KELÂM büyüklerinin gayeleri üzerine kısa izahat vermek ve filozofların tetkiklerinden uzaklaşmak isteğine matufdur. Çünkü Kelâm alimlerinin kıymetli tetkikleri, asıl muhtaç olunan dünya ve ahiret saadetinin dayanağı olan şer'i meselelere mahsustur. Şu halde, bu alimler, gerek akıl sahiplerinde ve gerekse akıl sahiplerinin dışında olsun, sabit oluş ve varlığında asla tereddüt ve şüphe olmayan «açık hisler»i kullanma sonrasında bazı idraklerin hasıl olduğunu gördüler ve zikredilen hisleri, bilgi sebeplerinden başlı başına bir sebep saydılar.

Gerçekte başlıca dinî bilgilerin, «haber-i sadık-doğru haber»den istifadede olduğunu da gördüler; bunu da bilginin meydana gelmesine diğer sebep kabul ettiler.

Müşterek his, vehim, hayal, tasarruf etme kuvveti, hafıza denilen gizli duygular, onlara göre de kabul olmadı. Ancak, «iltifat» veya «katılmak», «ha-

des» veya «tecrübe», yahut «ön düşüncelerin tertibi» ile bilgiye ulaşan «akla» da üç sebep kabul ettiler.

Mesela:

a) Acıktığımızı ve susadığımızı... (Vicdaniyata misâl)

b) Bütünün parçadan büyük oluşunu... (Bedihîyata misâl)

c) Ayın ışığını güneşten almasını... (Hadesiyata misâl)

d) Bilinen ilâcın müshil... (Tecrübelere misâl)

e) Âlemin sonradan var olduğunu... (Mukaddemata misâl)

Bunları bilişimiz, her ne kadar hissin yardımıyla oluyorsa da, yine «bu bilgi ve idrake sebep akıldır.» dediler.

İKİNCİ MEVZU: AÇIK BEŞ DUYGU

Bilginin sebeplerinden olan beş hasse; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma...

Havas, hissedici kuvvet mânâsına «hasse»nin çoğuludur.

Gerçekliğine ve varlığına aklın zarurî olarak hükmettiği hisler, bu beş açık hassedir.

Filozofların ispat ettiği diğer gizli beş hisse gelince... İlerde açıklanacağı üzere, filozofların bu mevzudaki delili, İslâmî usullere nisbetle iddialarını ispata kâfi değildir.

A) İşitme Duygusu

Kulağın içinde bulunan ve işitme sinirinde bir kuvvettir ki, keyfiyeti ses ile vasıflanan hava dalgaları kulak yoluna ulaşınca, belirtilen yolun derininde hava ile dolu tablaya benzeyen örtüyü hareket ettirir ve Allah'ın yaratma ve icadiyle, ses, his ve idrak edilir.

B) Görme Duygusu

Başın uzunluk yönünde bulunan «atar» ve «toplar» damarlar vasıtasiyle, kalpden beyne çıkan «lâ-

tif buhar»la dolu üç yer var ki, hikmet sahipleri arasında «üç batınlar» diye isimlendirilir.

İşte görme, belirtilen bu üç batından, iki yönde olan birinci ve ikincinin diplerinden başlamak üzere, biri sağdan sola ve diğeri soldan sağa doğru uzanarak bir yerde birleştikten sonra ayrılıp, sağdaki sağ ve soldaki sol göze ulaşan içi oyuk iki sinirde bulunmuş ve yayılmış bir kuvvettir ki, ışıklar, renkler, şekiller, parçalar, hareketler, güzellik, çirkinlik ve benzer misâller, bu kuvvetin kullanılma vaktinde Allah'ın yaratmasiyle idrak olunur.

C) Koklama Duygusu

Beynin başlangıcında, memenin emciğine benzeyen «zaideteyn-dimağda olan iki çıkıntı»da bulunan bir kuvvettir ki, keyfiyeti koku ile keyfiyetlenen havanın burnun genzine ulaşmasıyla, kokular onunla idrak olunur.

D) Tatma Duygusu

Dil üzerinde döşenmiş olan sinirlerde dağınık ve yayılan bir kuvvettir ki, ağız salyasının nemliliği hissetmesi şartıyla, tat alma onunla idrak olunur.

E) Dokunma Duygusu

Beden yüzeyinin toplamında yayılan ve intişar eden bir kuvvettir ki, temasla, hararet, soğukluk, nemlilik, kuruluk ve bunların benzerleri, onunla idrak olunur.

ÜÇÜNCÜ MEVZU: BEŞ GİZLİ DUYGU

Bilginin sebeplerinden olan «beş açık his»ten başka, hikmet sahipleri beyinde beş kuvvet daha ispat etmişlerdir ki, onlar da «hissi müşterek», «hayal», «tasarruf kuvveti», «zihin kuvveti» ve «hafıza kuvveti»dir.

Lâkin bu beş gizli his hakkındaki delilleri; «konuşan ve düşünen insanın nefsi, maddî parçaları bizzat, yani vasıtasız idrak edemez. Ve tek, muhtelif iki esere başlangıç olamaz.» gibi, İslâmî usulce yanlışlığı açık olan bozuk bir temele dayandığından, Kelâm âlimleri gizli hislerin «sabit-gerçek» oluşunu kabul etmemişlerdir.

Zira dinî zaruretlerden ve apaçık işlerdendir ki, yer ve gökte Allah'tan başka yaratıcı ve mevcut yoktur. O da tektir. Kainatın oluş ve bozuluşunda ne kadar çeşitli eserler var ise, hepsi O'ndan meydana geliyor. Bunun için «tek'in muhtelif iki esere başlangıç olamayacağı» sözü açık yanlış olup, bu esasa dayanan ve yükselen şey de batıldır.

Şu halde, «maddî parçaların hissedilmiş suretleri, konuşan ve düşünen insanın nefsinde şekillenmiş olmaz.» diyenler, gizli hisleri ispata muhtaç oldular; kabullendiler. Çünkü hasselerin suretlerinin

toplanması ve korunmasından ve parçaların mânâlarının, idrak, muhafaza ve terkibinden hasıl olan muhtelif eserlerin varlığı, geçen eserlerden herbiri için «konuşan ve düşünen nefs»in dışında olanın varlığını gerektirir ki, bu «sadır olan-beliren», beş gizli his olacaktır.

Halbuki, «konuşan ve düşünen nefs»in, geçen muhtelif eserlerin başlangıcı olması mümkün olduğundan, gizli hislerin ispatına ihtiyaç kalmaz.

EK

Hakikat ehli, «bütünleri ve parçaları idrak eden, ancak konuşan ve düşünen insanın nefsidir. İdrakın, konuşan nefsin kuvvetlerine nisbeti, kesmenin bıçağa nisbeti şeklindedir.» diye ittifak; fakat «maddi parçaların hissedilmiş suretleri konuşan insanın nefsinde mi? Yoksa, konuşan nefsin aletlerinde mi? Nerede şekillenmiş olduğunda» ihtilâf etmişlerdir.

Bir topluluk, «konuşan nefsin basit ve mücerret olması, parça suretler ile keyfiyetlenmesi ise, basitliğine zıt bulunması sebebiyle onda, yani konuşan nefste ve aletlerinde de maddî parçaların suretleri şekillenmiş olur. Konuşan nefsin parçaları idrak edebilmesi, aletlerinde parçaların suretlerinin şekillenmesinden dolayıdır. Bununla beraber, zannedildiği gibi bu makamda aletlerde şekillenmek, bizzat ve konuşan nefste şekil olma vasıtasiyle değildir.» diye zannolmuştur.

Diğer bir topluluk da, «bütün ve parçanın suretlerinin toplamı, yalnız konuşan ve düşünen nefste şekillenmiş olur. Şu kadar ki, konuşan nefs, maddî parçaları bizzat değil, belki hisler vasıtasiyle idrak eder. Bu ise, hasselerin suretlerinin konuşan

nefste şekillenmesine zıt değildir. Bu mevzuda geçen hisler, şekillenmiş için bir takım yollar ve vasıtalardan ibaret olup, meselâ, (gözün penceresini açmadıkça parçaların gözetilmesi idrak olunamaz ve konuşan nefste şekillenmiş olmaz. Gözün pencereleri açılınca, gözetilmiş parçaların sureti şekillenmiş olur.) kanaatinde» dirler ki, hak olan da budur.

Zira ilk şıkka sahip olan, gizli hisleri «ikrar-söylemiş» ve «ispat etmiş-gerçeklemiş» olur... Çünkü hissedilmiş maddî parçaların görünemezliğinden sonra ve maddeden ayrılması olan parçalar, hasselerin gayrısının şekillenmesi için bir takım yerlerin lüzûmu, zarurî ve apaçıktır ki, onlarda gizli hislerden başkası olamaz. İkinci şıkka taraftar olan dahi, gizli hisleri red ile kurtulmuş, yol, ehli sünnete tâbi olmuş oldu.

DÖRDÜNCÜ MEVZU: HABERİ SADIK

(Doğru Haber)

Bilginin sebeplerinden olan «Doğru Haber» ki, inanmaya mutabık olsun veya olmasın, vakıaya «mutabık-uygun» demektir. İki çeşittir.

Birinci çeşit: Haber-i mütevatir.

İkincisi: Peygamberlik mucizesi ile sabit olan Resûlün haberidir.

«Doğru Haber»in bu iki çeşidini açıklamadan önce, «haber»i tarif edelim:

— (Haber, doğruluk ve yalana ihtimali olan SÖZDÜR. Meselâ, «Ahmet faziletlidir.» sözü bir haberdir ki, Ahmet hakikatte faziletli ise, bu sözün işareti olan haber nisbeti, hakikate mutabık ve bundan dolayı da haber doğru olur. Değil ise, mutabık olmaz; bundan dolayı haber yalan olur.

Burada SÖZ'den maksat, tam bir «mürekkeb-terkib»dir ki, karakterin gösterişli ifadesi olan sözdür. Bu söz de, şahıs ve fiil arasındaki ilgi ile vasıflanan şu iki kelimeye denir ki, belirtilen iki kelime, muhataba bir doğru sükût ifade eder. «Yusuf geldi» cümlesi gibi.)

A) Mütevatir Haber

Lügat mânâsıyla «mütevatir»; ağızdan ağıza yayılan, halk arasında söylenilen...

Mütevatir haber, yalan üzerine birleşeceklerini aklın kabul etmediği topluluğun, hepsinin şehadetiyle gerçekleşen haberdir. Mütevatir haberin doğruluğuna delâlet eden şey, doğruluğuna şüphe kalmayarak meydana gelen bilgiye «kifayet edebilmesi-yetebilmesi»dir. Yoksa haber verenlerin çokluğu, veya belli bir sayı üzerinde olması değildir.

İşte bu mütevatir haber, zarurî bilgiyi icap eder.

Zarurî bilgi, «yakînî bilgi-kesin bilgi» demektir ki, doğruluğuna aklın apaçıklıkla hüküm verdiği şeydir. Tıpkı, uzak memleketleri görmeden, mevcut olduklarını; geçmiş zamanlardaki melik ve sultanların saltanat zamanlarına erişmemişken, gelip geçtiklerini bilişimiz gibi.

B) Mütevatir Haberin (Zarurî bilgiyi gerektiren) Şartları:

Birincisi: Haber verenlerin açıklanmış bir yön üzerine ittifaklarının, âdet olarak imkânsız ve akıl dışı olması.

İkincisi: Haber verenlerin, haber verdikleri şeyi, delil'e değil, yalnız hisse dayanan bilgi ile bilmeleri.

Üçüncüsü: Haber verenlerin haber verdikleri ne ise, (isterse zan ve tecrübe ile olsun), mümkün olan şeyler ve müşahadelerden olup, aklen imkânsız olmaması.

Mütevatir haber, zarurî bilgiyi gerektirir. Çünkü biz, Mekke ve Bağdat'ı görmeden mevcut olduklarını, kesin hükümle kabul ederiz; yani, şüphesiz biliriz. Bu bilgimiz ise, malûmdur ki, haberlerden başka birşey ile hasıl olmuş değildir. Anlaşılıyor ki, mütevatir haber, zarurî bilgiyi gerektirir.

Mütevatir haberle hasıl olan bilgi de «zarurî bilgi»dir. Mütevatir haber, delil getiren ile gayrısına, hattâ «kesb-çalışma» yoluna ve «mukaddime-ön düşünce»lerin tertibine akıl yürütmeye kudret sahibi olmayan çocuk ve akılsızlara bile, kesin hüküm ve kesin bilgi hasıl eder.

İsa Peygamberin ölümü hakkında hıristiyanlardan ve Musa dininin ebedîliği hakkında yahudilerden nakledilen haberlere gelince; «tevatür-ağızdan ağıza haberin yayılışı»nın lüzumlu şartlarını toplamadığı için, bu haberlerin kesin «haber değeri» yoktur.

Çünkü, İsa Peygamberin ölümü hakkında ihtilâf vaki olduğu gibi, «İsa, öldürüldü ve asıldı.» diyenleri, halin hakikatini bilen Allah Zülcelâl Hazretleri, «Onu öldürmediler, onu asmadılar ve lâkin ona benzeyendi» doğru sözüyle yalanlamıştır ki, meâl-i şerifin özü, «Yahudiler, İsa'yı ne katletmişler, ne asmışlardır. Velâkin, bakışlarında biri, ona benzetilmiştir.» demektir.

Yahudilerin dahi Musa dininin ebediliği hakkında olan haberlerinin doğruluğu sabit olmadı. Çünkü, Hazreti Musa'dan sonra Hazreti İsa ve O'nu takibeden Allah Sevgilisi'nin bunca açık mucize ile doğrulanmış ve sabit olmuş nübüvvet ve risaletleri, yahudileri de yalanladı.

Denirse ki, «haber verenden herbirinin haberi, zandan başka birşey değildir. Zanların bir diğerine katılması ise, kesin bilgiyi doğurmaz. Bunun gibi, haber verenlerden herbirinin yalancılığı, hepsinin

yalancılığını gerektirir. Zira topluluk dediğimiz bir nefistir; bu şekilde mütevatir haber nasıl bilgi ifade edebilir?»

Cevap verilir ki: Bazen topluluk ile hasıl olan şey, yalnız olarak meydana gelmez; nasıl ki, zayıfın zayıfı bir takım iplerin birleşmesiyle, koca gemileri zaptedici kuvvetli halatlar meydana gelir... Yani, sebeplerin toplamı «müsebbib-sebep olan»ın kuvvetini gerektirir, gösterir. «Haber-i âhad, tek haber» dahi bilginin sebebidir; bundan dolayı, haber verenlerin çoğalması itibariyle, haber çoğalınca inanç kuvvetlenir, bir surette kesin bilgi meydana getirir.

BEŞİNCİ MEVZU: RESÛL-NEBİ

Resûl: Hak Taalâ Hazretlerinin din hükümlerinin bildirilmesi için halka gönderdiği kâmil insana denir.

Alimlerden bazısı:

— «Resûl'ün kitap sahibi olması şarttır.»

Bazısı:

— «Resûl'ün kitap sahibi olması şart değildir.»

Kimi:

— «Resûl ile nebi'nin ikisi de eşittir; her nebi resûl, her resûl nebidir, aralarındaki fark yalnız mefhum sebebiyledir.»

Kimi de:

— «Nebi, resûl'den umumîdir; çünkü resûl, kitap ve yeni şeriat sahibi olandır. Nebi'de ise, kitap ve şeriat şart değildir.»

Bazısı:

— «Resûl, nebi'den umumîdir. Zira resûl, Hak tarafından gönderilmiş insan veya melektir. Peygamberlik ise, yalnız insana mahsustur.»

Bununla beraber, Nebi'nin Resûl'den umumî olduğuna âlimlerin çoğu ittifak etmiş ve, «bunu, (Biz senden önce ne bir resûl, ne bir nebi göndermedik.) ayeti kerimesi dahi teyid eder.» demişlerdir.

Hayalî, merhum üstad Hızır bin Çelebi'den naklen demiştir ki:

— (Mevlâ kendisine iki dünyada selâmet versin! Üstad, resûl'ün yeni şeriat sahibi olması şartı lâzım olmadığını açıklayarak: «Hazret-i İsmail aleyhisselâm resûllerden olduğu halde, yeni şeriat sahibi değildi. Nitekim Kâdî de buna işaret etmiştir.»)

ALTINCI MEVZU: MUCİZE

Mucize ki, peygamberin doğruluğu ve peygamberliğe delâlet eden alâmetlerin birisidir. İlâhî vahy şerefi ile müşerref olan enbiya ve «mürsel-gönderilmiş»in, peygamberlik davası ve elçiliğinde doğru sözlerine «maslahatının-iyilik yolu» oluşuna şehadeti için, ellerinde, beşer halkasından hariç, âdete muhalif olarak zuhur eden ve hayret edilen fiildir ki, insanoğlunun benzerini meydana getirmekten aciz olmasıyla, ona mucize denir.

Şerefli nebiler, gönderildikleri kavme önce, «Biz Hak tarafından size gönderilmiş peygamberiz!» diyerek, elçilik vazifelerini açıklarlar. Sonra mücadele ederler. Yani, «Biz Hak Peygamberiz, iddiamızın doğruluk ve sıhhatini ispat eden delillerimiz de şu mucizemizdir. Gücünüz yeterse siz de bunun benzerini getirin ve açıklayın.» diyerek, kavimlerinden kendilerine karşılık ve mukabele isterler. Sonra kendilerine verilen açık mucizeleri Allah, ellerinde yaratma ve meydana getirmekle, mucize, peygamberlik davası güden şahsın sözünün doğruluğuna kesin delil ile delâlet eder.

Mütenebbinin; yani peygamberlik davasında yalancı olan şahsın elinde, davasına uygun olarak mu-

cize gibi harikulâde bir olayın zuhur etmesi, âdet olan olayların imkânsızlığiyle mümkün değildir. Zira yalancı peygamber elinde beşer halkasından hariç harikulâde olaylar zuhur etse, delil; şüpheye, hidayet de dalalete dönüşür. Bu ise, menedilmiştir. Zira yalancı peygamber elinde harikulâde olaylar zuhur etse, tasdik, yalanlamaya döner. Bunlar ise, muhal ve imkânsızdır; bundan dolayı da, davasında yalancı olanın elinde mucize silâhı olan harikulâde işin zuhuru imkânsızdır.

YEDİNCİ MEVZU: BİLGİ

Peygamberin bildirdiği, delil ile elde edilen bilgiyi gerektirir. Yani, Peygamberin bildirdiğinden, akıl yürütme metoduyla «bilgi» meydana gelir.

Peygamberin bildirdiği, bilgiyi icap eder. Çünkü peygamberlik davasında «doğru söz», ortaya koyduğu açık mucizesi ile sabit olan Allah'ın elçisinin tebliğ ettiği şer'î hükümlerde de doğru olduğunda asla şek ve şüphe yoktur. Zira Allah'ın resûlünün tebliğ ettiği şer'î hükümlerde yalanın bulunması aklen mümkün olsa, mucizenin delâleti bozulurdu; bu ise, mantığa aykırıdır. Bunun için, peygamberin bildirdikleri, tebliğ işlerinde tereddütsüz bilgiyi gerektirir.

Peygamberin bildirdiği ile meydana gelen bilginin «istidlâlî-tümdengelimle hüccet» olması, istidlâle ve peygamberin açık mucizeler ile sabit olan haberini anlamaya lâzım geldiği içindir.

Şu halde, özelliği böyle olan her haber, doğrudur. Peygamberin bildirdiği ile sabit olan «bilgi» de, hasseler, bedihiyat, mütevatirler gibi kesinliğe zaruretle sahip olan bilgiye, benzeyen ve eştir.

Peygamberin bildirdiği ile meydana gelen bilgi, hem «sabit ve kesin hüküm», hem de «inanca uy-

gun gerçek» mânâsınadır. Zira realiteye uygun olmasa, bilgi değil, bilgisizlik olurdu. Kesin hüküm olmasa zan, sabit olmasa taklit olur ve şüphecinin şüphesi haklı bulunurdu; sabit olma zarurî bilgiye benzer olmazdı.

Hayalî demiş ki:

— «Naklî deliller kesin hakikati ifade eden vahye ve vehim lekesinden tenzih edilmiş olan, olgun irfanı gerektiren İlâhî kuvvete dayanmıştır. Sadece aklın bakışiyle meydana gelen aklî bilgiler ise böyle değildir. Çünkü sadece aklî bilgiler, vehimden korunmuş olamaz; vehim, kuvvetlerin toplamı üzerine yayılan (ele geçirir) olduğundan, «makulât-akledilirler»de de tasarruf ederek, yalan hükümlere varır.

Bundan dolayı aklî bilgiler «kedûret-bulanıklık» şüphesinden uzak değildir. Zarurî bilgilerde ise, vehim lekesi bulunmaz. İşte, kesin hakikate fayda olan vahye dayandığından dolayıdır ki, peygamberin bildirdiği ile sabit olan bilgide de vehim mevcudiyeti yoktur; bu bakımdan, peygamberin bildirdiği ile sabit olan bilgi (ilim), kesin ve sabit olma bakımından ZARURÎ BİLGİYE benzer.»

SEKİZİNCİ MEVZU: AKIL

Selim his ve doğru haber gibi, akıl da bilginin sebeplerindendir. Aklın pek çok tarifi yapılmışsa da bizce en uygunu şudur:

— «Akıl, konuşan ve düşünen insanın kendine mahsus bir kuvvettir ki, insan ,onunla bilgi edinmeye ve idrake kâdir olur.»

Başka bir tarif:

— «Akıl, bir cevherdir ki, gaipleri, yani tasavvurdaki meçhulleri ve tasdikleri, vasıtalar; ve hasseleri, müşahede ile idrak eder.»

Vasıtalar; tasdikte deliller, tasvirde tarif demektir...

Müşahede; Beş hasse demektir...

Hikmet sahipleri, akıl için dört mertebe ispat etmişlerdir:

Birincisi: Çocukların fiil ve idrakten boş olan istidadına, «heyulânî akıl —cevher akıl— asıl akıl» denir.

İkincisi: Apaçık bilgiler ile teorik bilgileri kazanmaya dair olan istidadına, «melek akıl» denir.

Üçüncüsü: Bedihiyatten, teorik bilgileri kazanmaya dair olan istidadına «fiilî akıl» denir.

Dördüncüsü: İdrak ettiği teorik bilgilerin, daima yanında hazır olmasına «aklı müstefad-faydalı akıl» tabir ettiler. Bu makamda akıldan gaye, şer'î tekliflere dayanak olan «meleke akıl»dır.

DOKUZUNCU MEVZU: ZARURÎ BİLGİ

İştirak eden hislerin katkısı olmaksızın, «sırf akıl ile» ve apaçıklıkla meydana gelen bilgi, zarurî bilgidir; bütünün parçadan büyük oluşunu bilmek gibi... Zira, bütün, parça ve bir de büyüklüğün mânâsını düşündükten sonra, bütünün parçadan büyük olduğunu bilmek, başka şeye gerek bırakmaz.

ONUNCU MEVZU: İKTİSABÎ BİLGİ

(Kazanılabilir Bilgi)

İstidlâl ile sabit olan bilgi «iktisabî bilgi»dir.

İstidlâl ile, «delile bakmayla» demektir... Gerek «müessirden esere», gerekse, «eserden müessire» olsun... Birinciye misâl; ateş olan yerde, dumanın varlığını istidlâl gibi ki, buna «a priori-nazarî, akla dayanan delil» denir. İkinciye misâl; duman çıkan yerde ateş bulunduğunu istidlâl etmek gibi ki, buna da «a posteriori-denenmiş netice» denir. Bazen de, öncekine «gösterilen sebep, tümdengelim», ikincisine ise «istidlâl» denir.

İktisabî bilgi, çalışmayla hasıl olan bilgidir; kesb ile...

Kesb: Kendi çalışmasiyle sebeplere başvurmak demektir ki, beş hasse ile aklı kullanmaktan ibarettir.

«İstidlâliyyat», diğer bir tabirle «nazariyyat-nazarî, yani teorik bilgi»; akıl ve görüşün «mukaddime-ön düşünce»lerde, ve benzerinin hislerde sarf ve kullanılması gibi... Meselâ, duyma gücünün işitmeye, koklama gücünün koklama hassesine sarf ve kullanılması gibi.

İktisabî bilgi, istidlâlî bilgiden daha umumîdir. Zira, delile bakmayla hasıl olan ilimdir.

Bu suretle, her istidlâlî bilgi iktisabîdir, her iktisabî bilgi istidlâlî değildir. Meselâ, kasd ve isteyerek meydana gelen işitme ve görme, iktisabîdir.

Zarurî bilgi, bazen iktisabî karşılığı olan bilgiye denir ki, çalışma ve meydana gelmesi insanın kuvvetiyle olmayan, insanın isteği ve seçmesinin dışında hasıl olan bilgidir. Bazen istidlâlî'nin karşılığı olan bilgiye de denir ki, «delili düşünceye almayarak meydana gelen bilgi» diye açıklanır. Hasseler ile meydana gelen bilgi gibi.

Zarurî bilgi, bazen iktisabî, bazen istidlâlî karşılığı olan bilgiye dendiğinden dolayıdır ki, hasseler ile meydana gelen bilgiye, kelâmcılardan bazısı iktisabî, bazısı zarurî'dir dediler.

ONBİRİNCİ MEVZU: İLHAM

İlham, «feyz yoluyla kalbe mânânın girmesi» şeklinde açıklanmıştır.

«Kalp» denilen şey bir et parçasıdır ki, bedenin bütün azalarının en lâtifi olup, atar ve toplar damarlar vasıtasiyle bütün vücuda hayat veren ve lâtif bir buhardan ibaret bulunan nefsanî ruh'un kaynağı; onun ortasında yaratılmıştır.

Ek

Hüccetül İslâm İmam-ı Gazâlî demiştir ki:

Delilsiz meydana gelen bilgiye, ilham denilir. Eğer kalbe ilham getiren meleği görerek olursa, ona «vahy» denilir ki bu, şerefli nebilere mahsustur. Melek müşahede edilmeden olursa, «ilham» denilir ki, bu da şerefli evliyalara mahsustur. Evliyaya mahsus ilham, çoğunluğa göre delil değilse de, mutasavvıfa göre delildir. Fakat Allah'ın Sevgilisi Yüce Resûl'den meydana gelen ilham, herkese göre delildir.

İlham, dinlerin doğruluğunun bilinmesine ve mezheplere delil olamaz. Çünkü herkes ilhamına dayanarak kendi sözünün doğru ve karşısındakinin sözünün yanlış olduğunu iddia edebilir. Bu ise, çelişkili dinlerin doğruluğuna hüküm gibi bir karışıklığa sebep olur.

3. FASIL

KAİNAT MESELESİ

BİRİNCİ MEVZU: KÂİNATIN MAHİYETİ

«Kâinat-âlem» bütün parçalariyle sonradan var edilmiştir; zira «ayân-asıl» ve «araz-asla muhtaç nitelik»den ibarettir.

Açıklama :

Âlem: Allah'tan başka var olanlara denir.

Mevcudat: Yaratıcının varlığının ispatına delil olan şeylerdir.

Âlemin parçaları: Gökler ve göklerde bulunanlar, yeryüzü ve yeryüzünde bulunan şeylerden ibarettir.

Muhdes: Yok iken var olmuş mânâsına olarak, yokluktan varlığa çıkarılmış demektir; hâdis de denir.

Hudus: Müşterek olmak suretiyle üç mânâya gelir. Birincisi; zamanî husus'dur ki, «şey»in varlığını yokluk kaplamıştır. Meselâ, çocuğun sonradan oluşu gibi; annesi var iken o yoktu. İkincisi; «hudus-i zâtî»dir ki, bir şeyin varlığının, başkasının var etmesine muhtaç oluşudur. Üçüncüsü; «hudus-i izafî»dir ki, bir şeyin varlığının, başka bir şeyden sonra gelmesidir. Meselâ, anneye nispetle çocuğun varlığı gibi.

«Masivallah-Allah'ın gayrısı» kaydiyle Allah'ın sıfatları, kâinatın tarifinden hariç kalır. Çünkü Al-

lah'ın sıfatları, Allah'ın zatının gayrı değildir. Aynı da değildir. Açıklaması «sıfatlar» bahsinde gelecektir.

«Mevcudat» kaydiyle de, «yok olanlar», tariften çıkar. Çünkü, ıstılah sebebiyle «ma'dumât-yok olanlar»a, «âlem» denemez. Zira ma'dumat «müessire» muhtaç değildir.

«Âlem» lâfzı mevcudatın cinsleri arasında müşterek isimdir. Bunun için mevcudatın cinslerinden ayrı ayrı herbirine ve hepsine de «âlem» denir; cisimler âlemi, arazlar âlemi, hayvanlar âlemi, insanlar âlemi, ruhlar âlemi vs. Sebebi şudur ki, âlem lâfzının çoğul olarak söylenmesi mümkündür; âlemler gibi.

«Ayan», ayn'ın çoğuludur. «Ayn» kendi zatiyle kaim olan maddî şeye denir ki, kelâmcılara göre bunun kendi zatiyle ayakta durması mânâsı, başka bir şeyin yer tutmasına tâbi olmayarak başlı başına yer tutan ve mekân sahibi olmasından ibarettir.

Felsefecilerde de, «şey»in kendi zatiyle ayakta durması, kendini doğrultan ve meydana getiren bir yerden ihtiyaçsız olması demektir.

Şey'in diğer bir şeyle ayakta durması mânâsı da, methedenin methedilmişe, yani sıfatın belirtilen şeye hususîleştirilmesi gibi, diğer şeye hissettirilmesi demektir. O şey, ister yer tutan olsun, (cismin siyahlığında olduğu gibi), ister yer tutan olmasın (görünmesin), yani, Cenabı Hakkın sıfatlarında olduğu gibi.

Özet olarak: Kelâmcılara göre, zatiyle var olan şey, her durumda yer tutan ve yerleşen olması gerekir. Bunun için, kelâmcıların bu mânâda olan tarifleri, Allaha, sırf akıllar ve nefislere şamil olmaz, kapsamaz.

«Tahayyüz»; cisimlerin genel özelliklerinden olup, her cismin belli bir mekân keyfiyeti belirtmesinden ibarettir.

«Hayyız»; meselâ küp şeklinde bir cismin hava boşluğunda asılmış olarak durması tasavvur olunurken, yokluğunda meydana gelen boş yer veya mekândan ibaret şeydir.

«Cisim»; uzunluğu, genişliği ve derinliği olan ve beş hasseden birinin veya birden fazlasının yardım ve vasıtasiyle hissolunan maddi şeye denir. Hikmet sahiplerinin ıstılahında buna «tabiî cisim» denir.

«Talîmî cisim»; uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret olan üç hususun hepsi birden tasavvur olununca meydana gelen şeye denir ki, maddî olarak tasavvur olunduğu zaman «tabiî cisim» denilen şey hasıl olur.

«A'raz»; araz'ın çoğuludur. Zatiyle var olmayan, yani ayakta durması her durumda bir yere muhtaç olan şeydir ki, cisimler ve cevherlerde sonradan varolur ve meydana gelir. Renkler, oluşlar, tatlar, kokular gibi.

«Cevahir»; Cevherin çoğuludur.

«Cevher» diye, cismin maddî parçalarından ibaret olan şeye denir ki, ne fiil olarak, ne hayâl olarak ve ne de şart olarak bölünme kabul etmeyen «ayn»dır.

Araz'ın yer tutması, yine arazın mevzuundan ibaret olan cevhere tâbidir.

Araz'ın mevzuu, arazı doğrultan ve meydana getiren «mahal»den ibarettir. Araz'ın mevzuu da, «varlığı» ile «asıl hakikate-hakikate» bağlı varlığı, başka başka birer emir olmayıp, ikisi birdir. Bu sebepten dolayıdır ki, araz'ın mevzuundan başka bir

yere intikali imkânsızdır. Meselâ; bülbül ile sesi, gül ile rengi ve kokusu, güneş ile ışığı, ateş ile sıcaklığı, kar ile soğukluğu gibi... Ki, bülbülün sesi «bülbül» ile, güneşin sıcaklığı «güneşin varlığı» ile, ateşin sıcaklığı «ateşin varlığı» ile, karın soğukluğu «karın varlığı» ile mevcut olup, arazlarından olan sesin, renk ve kokunun, ışığın, sıcaklık ve soğukluğun yerlerinden soyulması ve ihtiyaçsızlığı mümkün değildir.

Bundan dolayı, meselâ, gülün pembeliği veya kokusunu gülden ayırarak, «işte gül şudur, pembelik veya koku budur.» diye hissî işaretle işaretlenemez; çünkü araz'ın mevzuundan ayrılması mümkün değildir.

Cismin, bulunduğu yerdeki varlığı ise arazın yer tutanda varlığı gibi değildir. Zira cismin hakikatte varlığı başka, tuttuğu yerdeki varlığı yine başka iş olup, ikisi bir değildir. Şu sebepledir ki, cisim bulunduğu yerden başka bir yere geçebilir.

İşte Kelâmcıların «araz» hakkındaki bu tarifleri dahi, Allah'ın sıfatlarına şamil olmaz; çünkü, Allah'ın yer tutması imkânsız olmakla beraber, ezelî sıfatları zâtiyle kaimdir. Fakat filozoflar arazın tarifinde Kelâmcılar gibi yer işgal etmesini şart saymadıkları için, onların tarifi Allah'ın sıfatlarına da şamil olduğundan, «hakikat ehline» göre kabul edilmemiştir.

Açıklamadan aşikâr olur ki, Allah'ın sıfatları ne cevherdir, ne de arazdır. Zira, Allah'ın sıfatları kendi nefsiyle yer tutan olmadıkları gibi, yer tutmaları diğer bir şeyin yer tutmasına da tâbi değildir.

«Ekvan»; var ve mevcut olmak mânâsına olan «kevn»in çoğulu olup, toplanmak ve ayrılmak, hareket ve sükûndan ibarettir.

İKİNCİ MEVZU :
KENDİ ZATİYLE VAROLANLAR

Kâinatta kendi zatiyle kaim olan şey, ya cisim gibi mürekkep veya cevher gibi gayrı mürekkep olur. Cisim ve cevher'in tarifleri geçti.

«Cevher», geçmişlerin ıstılahında «bölünemeyen parça» ve yenilerin ıstılahında «cüzü fert - atom» denilen şeydir ki, cisim bu parçalardan birleşir. Ancak geçmiş filozoflar işbu atomu inkâr ile, «cismin böyle bölünme kabul etmez bir parçası yoktur; cisim, madde ile suretten meydana gelir.» derler. Hakikat ehli de, onların bu sözlerini iptale ve atomun varlığını ispata uğraşırdı. Halbuki şimdi yeni hikmet sahipleri, atomun varlığını ittifakla kabul ederek, Kelâm alimlerinin sözleri ve doğruluğunu göstermiş oldular.

Şöyle ki; tabiî hikmet usulünde açıklanmış olduğu gibi, önceki hikmet sahipleri, «nihayetsiz olmayarak, cisimler bir dereceye kadar bölünebilir. Ondan ileriye bölünmesi mümkün olmadığından, en küçük parçaya atom» denilmiştir. Cisimlerin bütünü işbu atomlardan mürekkep olup, zikredilen parçalar da, aralarında olan itme kuvveti sebebiyle birbirlerine bitişik olmadıklarından, aralarında ga-

yet küçük bir takım yerler kalır ki, bu boş yerlere «musamat - musmet» denilir; yani, içi boş, kof olmayan... Bunun için «musamiyet - boşluk» sahibi özelliği de, cisimlerin genel hususiyetlerinden sayılır ve kabul olunur dediler.

«Heyûlâ»; mevcut bütün cisimlerin umumî görünüşüyle tasavvur olunan madde toplamına denir.

«Suret»; heyûlâda erimeyle beraber, kendi zâtiyle var olan cevherden ibarettir.

ÜÇÜNCÜ MEVZU :
KÂİNATIN YARATILIŞININ İSPATI

Kâinat, madem ki ayan ve arazdan, ayan da mademki cisimler ve cevherlerden ibarettir; o halde sonradan var olmadır, hâdistir. Çünkü bunların hepsi sonradan meydana gelmedir.

Hele bazı arazın yaratılması his ve müşahede ile sabittir. Meselâ görüyoruz ki, durgunluğu «hareket», hareketi «durgunluk», aydınlığı «karanlık», karanlığı «aydınlık» takip ediyor. Beyaz «siyaha», siyah «beyaza» dönüşür. Bu değişmeler ise, sonradan var olma alâmetleri ve mümkündür.

Bazı araz'ın da yaratılması «delil» ile sabittir.

Varlığın hareketi sonradan yaratılmadır, zira kendisine «yokluk» arız olur. Yokluk nisbet edilen herşey, sonradan var olmadır; öyle ise varlığın hareketi hâdistir. Yokluğu mümkün olanın ise, öncesizliği imkânsızdır; zira öncesizlik, yokluğa zıttır.

«Ayan», hâdistir; çünkü, sonradan yaratılanlardan uzak değildir. Sonradan olmaktan uzak bulunmayan şeyler ise, hâdistir.

Ayan, sonradan yaratılanlardan uzak değildir; çünkü hareket ve durgunluktan uzak olmaz. Hareket ve durgunluğun ise, her ikisi de sonradan olma-

dır. Ayan da, hareket ve sükûndan uzak değildir; zira, gerek cismin ve gerekse cevherin yer tutan ve bir yer ve mekânda bulunması zarurîdir. Buna göre, eğer karar tutucu oldukları yerden diğer bir yere geçmeyip de, bir yerde önceki halleri üzere sabit bulunurlarsa, durgunlukları ve aksi halinde hareketleri gerçekleşir. Çünkü «hareket» diye, bir cismin bir yerden diğer bir yere geçmesi keyfiyetine denir. Sükûn ise, bir cismin bulunduğu yerde karar etmesi...

«Hareket», hâdistir; zira, bir halden diğer hale intikali, mahiyeti gereğidir. Bunun içindir ki, geçmişliği gerektirir; ezelîlik ise, geçmişliğe zıttır. Hareket «hâdis»tir, çünkü değişim ve istikrarsızlık üzeredir; her cismin hareket çeşidi olması dahi açık bir hakikattir. Çünkü, cisimlerin umumî hususiyetlerinden biri de, koparılma ve sökülme özelliğidir. Halbuki yokluğu mümkün olan şeyin öncesizliği imkânsızdır. Sonradan yaratılanlardan uzak olmayan şey, hâdistir. Zira öncesiz olsa, hâdisin ezelde sabit olması lâzım gelirdi; bu ise muhaldir.

«Ezel»; öncesi olmayan ve diğer bir tabirle, geçmiş yönde nihayetsiz olan zamana denir.

4. FASIL

MUTLAK VARLIK - ZORUNLU VARLIK

BİRİNCİ MEVZU :
SANATKÂR YARATICI

Hudus delil'i; kainatın yaratılmış olmasiyle, Allah'ın varlığına delil getirmek...

Kâinatın cevherler ve arazlardan meydana gelişi ve bunun için sonradan var olmuş olduğu, geçen bahislerde ispatlanmıştı. Her sonradan var olanın ise, bir yaratan ve sanatkârı olması zarurîdir. Bu halde kâinatın yaratıcısı ve sanatkârı kim olabilir?

Elbette varlığı, Zatının gereği olan «Vacibül Vücut - Zorunlu Varlık»dan başkası olamaz. Zira «âlem», ilk başlangıcın, hakikî yaratıcının varlığına alâmet ve delil olmaya doğru olan kâinatın, bütününün ve mevcutların ismidir. Bunun için «ilk başlangıç», varlığı zarurî olmayıp da caiz olsa, kâinatın parçalarından addedilen olması gerekeceğinden, kâinatın yaratıcı ve sanatkârı olamazdı. Zira o halde, hem delil, hem delile mevzu olan olması gerekir ki, bir şeyin hem delil ve hem de delâlet olunan olması mümkün değildir. İşte bununla da gerçekleşir ve açığa çıkar ki, kâinatın yaratıcısı ancak «varlığı zarurî» olan Allah'tır.

EK

Şerh-i Mevakıf'ta yazılmıştır ki, kâinatın mürekkep olduğu, cevherler ve arazlardan her birinin imkânıyla da, sonradan yaratılmasıyla da yaratıcının varlığına delil getirilir. Bu da dört şıktır.

Birinci şık: Cevherlerin yaratılmasiyle delil getirmektir. Şöyle ki; kâinatın bölümlerinden olan yer tutan cevherler, sonradan yaratılmıştır. Sonradan olanın ise, bir yaratanı ve icadedeni olması gerekir.

İkinci şık: Cevherlerin «mümkün» oluşuyla delil getirmektir. Şöyle ki; cevherî âlem «mümkün»dür. Zira atomlardan mürekkeptir; her mümkünün ise, bir tesir eden illeti olması zarurîdir.

Üçüncü şık: Arazların yaratılmasiyle delil getirmektir. Şöyle ki; nutfenin kan pıhtısına, et parçasına, ete, kana dönüştüğü malumdur. Şu halde, nutfeye arız olan bu haller için, yaratıcı ve hikmet sahibi bir müessirin varlığı gereklidir. Zira, bir failin fiil ve eseri olmadan bu davranışların kendi kendine sonradan yaratılması ve meydana gelmesi muhâldir. Keza; bilgi ve şuuru olmayan bir müessirden meydana gelmesi de muhâldir. Çünkü, bahsedilen davranışlar öyle fiillerdir ki, onlarda bulunmuş olan gizli hükmün idrakından akıl sahipleri aciz kalmıştır.

Dördüncü şık: Arazların «mümkün» olmasıyla delil getirmektir. Şöyle ki; cisimler birbirlerine benzerdir. Yani, cisim olmakta bir diğerine benzer olup, bir cins cevherlerden, yani atomlardan mürekkep oldukları hakikattir. Bunun için, her cismin kendine ait olan sıfata mahsus bulunması caizdir. O halde, her cismin hususî sıfatına mahsus olmasını tahsis ve belli etmede, bir hususîleştirenin varlığı, gerekli ve lüzumludur.

Bu delil getirme şıklarını açıkladıktan sonra deriz ki:

Kâinatı idare eden, eğer varlığı zarurî ise, istenilen şey hasıl olur. Varlığı zarurî değil de mümkün ise, o halde kendisi de bir müessire muhtaç olur. İkinci söz, ya devir veya zincirleme hükümlerle neticelenir veya Zat'ın varlığını gerektiren, bir varlığı zarurî müessire muhtaç olur. Devir ve zircirleme sıralanış ise, açık bir yanlışlıktır. İşte bununla da gerçekleşir ve aşikâr olur ki, kâinatın yaratıcısı ancak «Varlığı Zorunlu» Allah'tır, başkası değildir; O istenendir.

İKİNCİ MEVZU : TEVHİD

Kâinatın yaratıcısı, birdir. Mümkün değildir ki, Varlığı Zorunlu Zat'tan başkası yaratıcı olsun.

Tevhid'in ispatında Kelâmcılar arasında meşhur olan delil, (Eğer —yerler ve gökler— de Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, onların ikisi de muhakkak ki harap olup gitmiştir.) ayetiyle işaretlenen «burhan-ı temanü»dür. Bu delilin, «burhan-ı temanü» ile isimlenmesi, ilâhlıkta ilâhın çatışma ve çekişmesini gerektirdiği içindir.

Şöyle ki: Allah'tan başka ilâhlık sıfatlarını toplayan iki ilâh olsa, yer ve gök ve diğer varlıkların olmaması gerekirdi. Meselâ; farzolunmuş ilâhın biri, Hazreti Peygamber'in hareketini diğeri ise hareketsizliğini isteyebilir. Hareket ve sükûndan herbiri ise, mümkün işlerden olup, iradenin sükûn ve harekete bağlanması dahi kabildir. Çünkü, «iki murad» arasında tezat ve ayrılık var ise de, iki isteyici olduğu için, iki istemenin ilgisinde tezat yoktur.

Eğer farzolunmuş iki ilâhın istemeleri aynı anda meydana gelirse, imkânsız bir iş olan zıtların birleşmesi gerekir; mümkün olmazsa, ikisinden birinin aciz kalması gerekir. Acz ise, sonradan olma ve imkân alâmetleri, bundan dolayı da ilâhlığın şa-

nının olmayışıdır. Bu takdirde, ilâhın adetlenmesi, muhâl işi gerektiren çatışma ve çekişmenin imkânını belirttiğinden, muhâldir.

Başka Takrir - Tahkim Etme

Yer ve gökte Allah'tan gayrı birkaç ilâh olsa, varlığın yaratılması; ya hepsinin kuvvet ve kudretinin toplamıyla, yahut mustakil olarak herbirinin veya ancak birinin yaratma ve iktidarıyla meydana gelir. Şu halde, eğer tek başına kalma halinde herbirinin kuvvet ve kudreti yetmeyip de, yaratma ve icat hepsinin iktidariyle meydana gelirse, hiçbiri ilâhlığa lâyık olmaz. Bundan başka, zatların da «terekküp - birleşmek» lâzım gelir. Bu ise, sonradan yaratılma ve mümkün olmayı gerektirir. Mümkünlerin varlığı, yokluğu ve bozulmayı da anlatır ki, mabud ve ilâhta kudretin tam oluşu, bağımsızlık ve kuvvet şarttır.

Eğer varlığı yaratmada, farzolunmuş ilâhların herbirinin kuvvet ve kudreti kâfi olup, bağımsızlık yönü üzerine herbiri yaratıcı ve sanatkâr kabul edilirse, bir eserin iki tam müessirden meydana gelmesi ve tek illetli üzerine türemiş iki illetin olması lâzım gelir ki, bu da imkânsız bir iştir. Eğer yaratma ve icat ancak birinin kuvvet ve kudretiyle hasıl olup da, meydana getirme işinde diğerlerinin tasarrufu bulunmazsa, eserin bozulması lâzım gelir ki, bu takdirde de mümkün olan mevcudatın yaratılmaması gerekirdi.

Sözün özü; «adetli - çok» ilâh, yukarıda bahsettiğimiz gibi üç imkânsız durumla karşılaştığı için, batıldır. Bunun yanlışlığıyla da, Cenabı Hakkın zat ve sıfatlarında birliği sabit olur.

ÜÇÜNCÜ MEVZU : YARATICININ EZELÎLİĞİ

Kâinatı yoktan var eden Allah ki, varlığı zarurî, zorunludur.

«Kadîm»dir; başlangıçsızdır.

Yüce Zatını yokluk kaplamamıştır; evveli yoktur, sonu da yoktur.

Burada «kadîm»dir deyişimiz, «iltizamen - cevap verilemez» olarak bilinen, zarurî öncesizliği açıklamak içindir. Çünkü, «vacip - gerekli olan», elbette kadîm olur. Yani, zorunlu olanın varlığı için başlangıç tasavvur olunamaz ki, Yaratıcı Taalâ Hazretlerinin vücudunun varlığından bahsedildikten sonra, öncesizliğini ispata ihtiyaç duyulsun!.. Varlığı zorunlu olan Allah, öncesizdir. Zira, öncesiz olmayıp da kendisini yokluk kaplamış «hadis - sonradan» olsa, başka vücudun yaratmasiyle olması gerekir ki, bu kesinkes yanlıştır. Hattâ Kelâmcılardan bazıları, «vacip» ve «kadim» kelimelerinin eş mânâlı olduklarını bile söylemişlerdir.

Bununla beraber «vacip» ve «kadîm» kelimelerinin mânâlarının ayrı olduğu aşikârdır; bir mânâda oldukları hakkındaki görüş, kesin değildir... Şu kadar ki; Kelâmcılar, eş mânâlı ile, eş mânâlının

meşhur mânâsı olan mefhumda birleşmeyip, bir derecede olmalarını murad ettiklerinden, bu takdirde bahsi geçen hüküm doğru olur.

Hattâ, Şeyh Ebulmuin dahi «Tebsire»sinde, «İman ve İslâm, eş mânâlı isimler kabilinden olup, bunun için her mümin, müslimdir. Aksiyle de, her müslim, mümindir.» dedikten sonra, «iman» ve «islâm» kelimelerinden her biri için başka mefhum beyan etti ki, sözkonusu edilenin ifadesinde de «eş mânâlı»dan kasıt, «bir derecede olmak»tır.

Bu mevzuda daha birçok sözler söylenmişse de, asıl maksat olan «zarurî olan varlığın öncesizliğinin ispatına» bu kadarı da kâfi görüldüğünden, meselemizle alâkalı diğer sözlerin nakil ve açıklamalarından uzak olundu.

DÖRDÜNCÜ MEVZU : ALLAH'IN KEMÂL SIFATLARI

Kâinatı yaratan Allah Taalâ ki, tek ve öncesiz oluşu evvelki mevzularda açıklanmış ve ispat olunmuştu. «Hayy-diri»dir, Kâdirdir, Âlimdir, İşiticidir, Görücüdür, Dileyicidir, İsteyicidir.

Yani, Varlığı zarurî olan Allah, hayat, kudret, ilim ve diğer sıfatlariyle vasıflanmıştır. Zira aklın bedaheti kesin olarak hüküm vermiştir ki, şamil olduğu bunca «mutteki» fiillerine ve güzel nakışlar ile kainatı şu gördüğümüz garip tarz ve hayret edilecek intizam üzere yoktan var eden Yüce Allah'ın, bu kemâl sıfatlariyle vasıflanmaması mümkün olamaz. Muttekine; «muhakkeme» demek, yani yerleşmiş ve fıkıhta da «hakem» demektir ki, peygamberlerden meydana gelen harikulâde işler bu cümledendir...

Ayrıca; zikredilen sıfatların zıtları noksanlık belirtirler ki, Allah'ı onlardan uzak tutmak zarurîdir.

Allah'ın kemâl sıfatlarıyla vasıflanmış olduğu, Şer'î Şerif ile de sabittir.

Sorulursa...

Şer'î Şerif'in sabit oluşu, bahsedilen kemâl sıfatlarının sabit oluşuna bağlıdır; bunun için, eğer «bu sıfatlar şer'an da sabittir.» denilerek nass ile delil getirilecek olursa, «malûl-illetlenmiş»in kendi illetine illet olması gibi, bozulması açık olan devir lâzım gelmez mi?

Cevap verilir: Tevhîd'ten başka, meselâ «sanatkâr yaratıcının varlığı» sözü gibi, bazı sıfatlar vardır ki, Şer'î Şerif'in sabit oluşu, önce bunların sabit oluşuna dayanır. Fakat, meselâ «Tevhîd» gibi diğer bazı sıfatlar da var ki Şer'î Şerif'in sabit oluşu, onun sabit olması için gerekmez. Bundan dolayı, bu gibi sıfatların ispatında Şer'î Şerif ile de kuvvetlice tutunmak ve delil getirmek doğru olur. O zaman meselenin «o mu ondan» şeklinde dönmesi gerekmez; zira, kemâl sıfatları ile kasd olunan, kemâl sıfatlarının toplamı olmayıp, bazısıdır.

A) Hayy-Diri

Allah'ın isimlerinden «Hayy»ın mânâsı:

«Mevcudat», Allah'ın vücud ilgisi; «Ef'al - fiiller», Allah'ın fiili; «İdrakler», Rabbanî idrakı altında gizlenir. Bir surette ki, «ne kuşatan İlâhî ilimden ayrı bir mevcut olur; ne de fiilinden ayrı bir idrak edilen bulunur.» demektir. Hayat, bizim varlığımızda «ilim» ve «irade»nin doğruluğunu gerektirir bir sıfattır.

Hikmet sahiplerine göre «Hayy», «derrak - çok anlayışlı» ve «faal» olandır. Şu halde hayat, bize göre «ilim» ve «irade» üzerine fazladan bir sıfattır. Nitekim, diğer kemâl sıfatlarında da emir böyledir.

B) Kadîr ve Kâdir

İkisinin de mânâsı şudur:

— «Sanatkâr yaratıcı Allah, dilediğini yapar, dilemediğini yapmaz. Kendisinden başka ne kadar varlıklar varsa, hepsini icad eden ve benzeri görülmemiş şekilde yaratan, başkasına muhtaç olmayandır.»

Şu var ki, «kadîr», vasıf ve kudrette «kâdir»den daha açıktır; varlıkların hepsine İlâhî kudreti taalluk eder. Allah'a «kadîr» denmesi hususunda Kelâmcılar ve hikmet sahipleri müttefiktirler. Şu kadar ki, «Allah'ın kudreti», Kelâmcılara göre «yapma» ve «terketme»nin doğruluğundan ve hikmet sahiplerine göre, «dilerse yapar, dilemezse yapmaz» şart cümlesinin Allah hakkında doğruluğundan ibarettir.

Kelâmcıların «doğruluk»tan muradları, «imkân olması» mânâsına «imkân-ı has»dır ki, yapma ve terkten hiçbirisinin bağımsız faile gerekli olmamasından ibarettir.

İbn Hacib'in «Şerh-i akaid»inde şöyle zikredilmiştir:

— (Ehli Sünnete göre «kâdir», iradeden ibaret «dâî-sebep olan» dolayısiyle yapma ve terke yer tutan ve güç yetendir.)

İlâhî yaratıcının kudretinin bütün varlıkları kapladığına, «Ve O herşey üzerine kadîrdir.» ayet-i kerimesi gibi Kur'anî nasslar da kesindir.

Böylece, Sofiyyunun dediği gibi, «Allah'ın kudreti nasıl inkâr olunabilir ki?» Mukaddes Zatları, kendine itaat içindeki kullarını muktedir kılmış ve bunu onlar için kemâl sıfatları saymıştır. Varlığı Zorunlu Allah, kemâle öncelikle lâyıktır; kemâl ile

birlenen ve «münferid-tek» olan ancak O'dur. Bunun için, hakikatte Allah'tan başka hakikî fail yoktur; nasıl ki, vahye dayanan delil de, vicdanî delil de buna şehadet eder. Zira, kulun aczi ve fiilinin durması mevcut ve görülmüş olup, fiil aczi gerçekleşmiş olan hakikî «fail» değildir. Hakiki fail odur ki, hiçbir fiilden aciz olmaz. Böyle, «hiçbir fiilden aciz kalmayan» kâmil kudret ve bağımsız kuvvet sahibi, görülen ve söylenen, mevhum ve muhayyel ne kadar fiiller ve eserler varsa, hepsi kendi zatiyle ve kendi zatında nihayet bulan Allah hazretleridir.

C) Alîm - Bilici

Allah'ın isimlerinden «alîm»in mânâsı:

— «İlâhî mukaddes zat, açık ve gizli, baş ve son olarak açık ve dakik olarak, herşeyi ilmen kuşatmıştır.»

Allah'ın, kemâl sıfatı olan ilim ile vasıflanmış olması, vahye dayanan delil ile sabittir. Çünkü Kur'an'ı Kerim'de, (O Allah ki ondan başka ilâh yoktur. Gaybı ve aşikârı —gizli ve açık olanı— bilicidir.) buyurulmuştur.

İzah

«Gayb» odur ki, ona hiçbir yaratılışın ilmi ulaşamaz; bu, «mutlak gayb»tır...

«Gayb» odur ki, ona yalnız belirli bir yaratılmışın bilgisi ulaşamamış olsun; bu da, o belli yaratılmışa nisbetle izafe olunan gaybdır ki, gayb ile hüküm eden kimsenin «küfür» durumunu belirten fıkıhçıların kastettiği «gayb» budur.

Şu halde, «şehadet» mukabilinde belirtilmesi karinesiyle anlaşılır ki, Ayet-i Kerime'de geçen gayb» ile murad, mutlak gayb'dır.

«Elgayb»daki «lâm» da «istiğrak-içine dalma, gömülme» içindir. Çünkü söze karine yoktur. İstiğrak için olduğuna, «Gayblerin bilicisi» İlâhî sözünün karinesi de delalet eder. Çünkü, gerek zorunlu veya mümkün olsun, gerek mevcud veya yok olsun, yahut «olamazlık» olsun, gayblerin hepsi Allah'ın malûmu olunca, mahlukun görülmüş ve mahsusu olan varlıkların, İlâhî Zatın mâlumunda olması tabiîdir. Bunun için, işbu Ayet-i Kerime, Allah'ın bütün bilgileri ezelî ilminin kaplamış olduğuna delalet eder.

Bundan başka adı geçen ayet bir delili daha ihtiva eder ki, Kelâmcıların büyükleri onu da bu bahis üzerine buyurmuşlardır. İşbu Ayet-i Kerime, hakkiyle mabud olanın ancak «zatı feyyaz-ı mutlak» olup, ondan başka İlâh bulunmadığına delalet eder. Hakkiyle mabud olan ancak «zatı feyyaz-ı mutlak» olunca, herşeyin dilemeyle yaratıcısı da O olması gerekir. Nitekim hakikatte de böyledir. Halbuki kasd ve dileyerek yaratma ve icadın, bilgisiz meydana gelmesi ve gerçekleşmesi imkânsızdır.

Allah'ın, kemâl sıfatı olan «bilgi» ile vasıflanması, aklî delil ile de sabittir. Zira, «muttekine» fiilleri, kendi faillerinin bilgisine delâlet eder.

«Muttekine fiilleri»; lâtif yaratma, güzel tertip, uygun ve güzel menfaatler, güzel mutabakat üzere uzlaşmayı kapsayan hüküm verme fiilleri demektir.

Allah'ın insana bağış ve ihsan ettiği ilim ve irfan ise, pek az olmakla beraber, heyet (astronomi)

bilgisinin, teşrih (anatomi) bilgisinin, ulvî ve süflî eserlerin bilgisinin, hayvan ve bitkiler bilgisinin de gösterdiği gibi, Allah'ın kâmil hikmetine işarettir. Ruhu olmayan cisimlerin ve unsurların, bunlardaki araz ve cevherlerin, başlangıç ve sonun, bitkiler ve hayvan sınıflarının üstün akıllara hayret vermesi, bazı anlayışlara malûm olan bir garip tarz ve hayret edilecek intizam üzere yaradılışı... Bunun gibi, yer ve gök ayetlerinin güzellikleri ve bu hususla kendi nefsine pür dikkat bakıp tefekkür eden kimse, bu kâinatın güzelliklerini yaratanın kemâlî hikmetine ve kâmil ilmine delâlet eden önemli incelikler bulur. Nitekim Allah da Kur'an'ı Kerim'de şöyle buyurmuştur:

— «Gerek afakta, gerek kendi nefislerinizde ayetlerimizi yakında onlara göstereceğiz. Nihayet O'nun hak olduğu şüphesiz kendileri için de apaçık meydana çıkacaktır.»

Ya, yerler ve göklerden geçip de ruhanî âlemde ve geçmiş hikmet sahiplerinin söyledikleri mücerretlere taalluk edince? Bu ruhanî ve yüksek alemlerde anlaşılacak İlâhî incelikler düşünülsün. Nitekim, Allah, Bakara Suresinde (164), şöyle buyurmuştur:

— «Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar şeyleri denizde akıtan o gemilerde, Allah'ın yukardan indirip onunla yeryüzünü ölümünden sonra dirilttiği suda, deprenen her hayvanı orada üretip yaymasında, gökle yer arasında emrine boyun eğmiş olan rüzgârları ve bulutları evirip çevirmesinde, aklı ile düşünen bir kavim için nice ayetler vardır.»

D) Semî-İşitici

Allah'ın ilminde «işitme»nin mânâsı şu demektir:

Ne kadar az olsa, işitmeye ait hiçbir şey Allah'ın İlâhî idrakından hariç kalmaz; karanlık gecede bile en ufak bir parçanın hareketini idrak eder. Kalplerin derininde lisanın konuşmasını, gönülsüz hareketle yalvaranların yalvarmalarını duyar. Bununla beraber O, işitmek için kulağa muhtaç değildir. Nitekim, işlemekte el, ayak ve parmak, söylemekte lügat ve dilden uzaktır; Allah, «yol bulmak» gibi sonradan yaratılma vasfı olanlardan münezzehtir.

E) Basîr-Görücü

Allah'ın ilminde görmenin mânâsı şu demektir:

Ne altın altı, ne de üstün üstü, Allah'ın ezelî şamil ilminden hariç değildir ki, Allah onu göremesin! Göz bebeği ve göz kapaklarından münezzeh ve beridir. Hissedilmiş şekillerin insanın gözüne yansıması gibi, İlâhî Zata yansıması sözkonusu değildir. Zira, suretlerin insanın gözüne yansımasının hissi, sonradan var olma sıfatıdır; hadistir... Görme hızının his ve hissesi (payı), Allah tarafından sınırlanmış ve kusurludur; acizdir... Zira bildiğimiz görme hissi, ne gizlileri ve sırları, ne ruhlar ve kalpleri keşf ve müşahadeye güç yetendir.

F) Şâî-Mürîd-Dileyen-İsteyen

Bunlar iki eş mânâlı kelime olup, dileme ve isteme sahibi olana denir.

«Dilediğini yapar ve dilediğine hükmeder» ayetiyle sabit olduğu gibi, Allah'a «mürîd» denmesi doğru olduğu gibi, «şaî» denmesi de doğrudur.

BEŞİNCİ MEVZU: SELBİYE SIFATLARI

Yaratıcı Taalâ Hazretleri «araz» değildir; yukarıda açıklandığı gibi, araz'ın varlığı mutlaka bir yere muhtaç olup, ihtiyaç ise «imkân» ve sonradan olma (hadis) alâmetleridir.

Bir de, Vacip Taalâ Hazretleri «baki-bozulmayan»dır. Araz ise baki değildir. Sonsuzluk dahi «araz» gibi manevî işlerden olduğu için, arazın sonsuzluğu kabul olunsa, mânânın mânâ ile ayakta durması lâzım gelir ki, bu muhal iştir.

Filozoflar, sürat ve hareketin yavaşlığı ile delil getirerek, araz'ın arazla ayakta durmasını uygun görmüşlerse de, onların bu yoldaki dayanakları sağlam değildir. Çünkü, hareket, sürat ve yavaşlık, başka başka birer iş olmayıp, birbirine nispetledir. Meselâ; atın hareketinin, deve yürüyüşüne nispetle «yavaş» denmesi gibi, bir özel hareket, diğer hareketlere nispetle «hızlı» veya «yavaş» diye isimlendirilir.

Bu izah gösteriyor ki, «hızlı ve yavaş», hareketin değişik iki çeşidi değildir; çünkü, hakikî çeşitler, irtibatlar sebebiyle çeşitli olmaz. Bu bakımdan, gerek hız ve gerekse yavaş, her ikisi de şiddetlenme ve zayıflamayı kabul ettiğinden, hareketin ay-

rılması sayılamazlar. «Fasıl-ayrılma»lar, şiddetlenme ve zayıflık kabul etmezler.

A) Cisim Değildir

Çünkü cisim, hem «fert-tek»lerin parçalarından mürekkep, hem de yer tutan olup, bu vasfıyla da sonradan olmadır.

B) Cevher Değildir

Çünkü cevher, bölünemeyen parçanın adıdır. Bu bölünemeyen parça da, hem yer tutan ve hem de cisimden parçadır. Halbuki Sanatkâr Yaratıcı, gerek yer tutmaktan ve gerekse cismin parçası olmaktan münezzeh ve uzaktır.

C) Musavver (Tasavvur Olunan) Değildir

Yani, Allah Taalâ için, yaratılmışların suretleri ve şekilleri gibi bir şekil ve suret tasavvur edilerek, «Yüce Mevlâ, şu şekil ve surettedir.» denilemez. Zira, şekil ve suret cisimlerin genel özelliklerinden olup, kemmiyetler, keyfiyetler, sonlar ve sınırların kuşatması ile meydana gelir.

Kemmiyetler: Bölümlere ayrılmayı kabul eden araz'dır. Büyük ve küçük gibi.

Keyfiyetler: Yerinden ayrılması halinde başlı başına var olabilmesi mümkün olamadığı için, bölünme kabul etmeyen araz'dır. Beyaz ve siyah gibi.

D) Mahdut Değildir

Yani, Allah hakkında sınır ve son tanınamaz. Kelâmcıların, «Allah mahdut değildir.» sözleri,

«Hakkı bilmek mümkün değildir.» mânâsına isnad olunmuştur.

E) Adetli Değildir

Yani, Allah'ın, sayı ve azalıp-çoğalmadan tenzihidir.

Allah, ne «enlilik,derinlik, uzunluk» gibi bitişik kemmiyetlere, ne de «adetler gibi ayrı kemmiyetlere» yerdir. Bu da açıktır; zira, kemmiyetler arazlardır, arazlar ise hâdistir. Halbuki, başlangıçsız olan Allah ile hâdislerin birlikte olması imkânsızdır.

F) Müteba'ız ve Mütecezzi Değildir

«Bazılı» ve «parçalı» değil, demektir. «Bazı»lardan ve parçalardan mürekkep de değildir. Zira, gerek bazılı olmada ve gerekse parçalı olma ve «mürekkep-toplam» olmada, «zarurî-zorunlu» olmaya zıt bulunan «ihtiyaçlılık» bellidir.

Çünkü, «bazı»; bazılığında, «parça»; parçalığında, «bütün»; bütünlüğünde, kısım ve parçalara muhtaçtır. Bu açık.

Bunun için, «cüz-parça»larla olan şey, parçalardan derlenmiş bulunacağından, «mürekkep», parçalara çözülebilmesi itibariyle, «bazılanmış» ve «parçalanmış» diye isimlendirilir.

G) Sonlu Değildir

Allah sonlu değildir. Son bulmak, «mekadîr - uzunluk-enlik-derinlik» ve adetler sıfatlarındandır. Bu yüzden Allah, maiyetle vasfolunamaz. Yani Allah'ın, varlıklara benzetilerek vasfı da caiz değil-

dir. Zira Arap lisanında «mâ» lâfzı soru cinsi için mevzu olup, Haktan bahis edilirken Arapça «mâ huve» denilemez; çünkü bu terkibin mânâsı «Hangi cinstendir?» demektir. Halbuki benzemek, diğer benzetmelerden doğrultma fasılları ile farklı ve üstün olması gerektiğinden, İlâhî Zat eşyaya benzemekle vasfolunsa, kendinin cins ve bölümden mürekkep olduğunu kabul etmek gerekir ki, bu «zorunlu» olmaya zıt ve hakikate aykırıdır.

Sözün özü, Varlığı Zarurî olan Allah, varlıklara benzemekle vasfolunamaz. Zira, bir mahiyet onun cinsi olursa, elbette bölümü de olur; bunun için, mahiyetle vasfolunsa, Allah'ın —haşa!— cins ve bölümden mürekkep olması lâzım gelir.

Meselâ, «insan» gibi ki, hayvanîlikte diğer hayvanlara benzerdir. Onlardan, konuşmadan ibaret «fasıl» ile farklı olmuştur. Bunun gibi, diğer benzerler için de, bir diğerinde fark ve temyize sebep olan birer imtiyaz gereklidir ki, ölçü sahiplerinin ıstılahında buna «fasıl» denilmiştir. Allah Taalâ Hazretleri ise, buna benzer çeşit ve bölümden münezzeh ve berîdir.

H) Fayda

Bilinmelidir ki, birleşme eğer cinste olursa, ona «mücaneset»...

Çeşitte olursa, «mümasele»...

Nitelikte olursa, «müşabehet»...

Kemiyyette olursa, «müsavat»...

Nispette olursa, «münasebet»...

Taraflarda olursa, «mutabakat»...

Kurma ve temel koyma olursa, «muvazene» diye isimlendirilir.

I) Keyfiyetle Vasf Olunmaz

Yani, cisimlerin sıfatından, mizac ve terkîbin bağlılığından olan renk, lezzet, koku, sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk ve bunlardan başka keyfiyetlerden bir keyfiyetle de, vasfolunamaz.

«Şerh-i Mevakıf»da şöyle zikredilmiştir:

— «Mutlak Varlık'ın, lezzet, renk, koku ve elem gibi, açık ve gizli hisle hissedilmiş olan arazlardan birşeyle aslâ vasıflanmış olmadığına aklen müttefiktirler. Bunun gibi, hissetme lezzetine, kin, hüzün, korku ve bunların benzerleri ve misalleri cinsinden diğer nefsanî keyfiyetlerin «yokluğu» ile vasıflanmasında da ittifak etmişlerdir. Zira, bu keyfiyetlerin hepsi, Zat'ın varlığına muhalif olan terkibi gerektirici mizaca tâbidir. Aklî lezzete gelince; bunu da «zenginler» reddedip, filozoflar kabul etmişlerdir.

İ) Mekânsızdır

Hiçbir mekânda yer tutmuş değildir; zira, yer tutmak, bir uzaklığın diğer uzaklığa nüfuzundan ibaret olup, mekân da bu nüfuz etmiş olan uzaklığa denir.

Açıklama

«Muayyen miktar» mekân, sınırlı olup da, hududunun yönlere nihayetsiz genişlemesi tasavvur olunsa, hasıl olan şeye denir.

«Ba'dı mutlak-Mutlak uzaklık», yokluğun varlığına boyun eğmiş olan, İşrakiyyun'a göre başlı başına kaim olan üç buudtur.

Yokluğun mevcut olduğuna da, mevhum olduğuna da razı olmayan önceki hikmet sahipleri de, «uzaklık, cisim ile kaim olan buudtan ibarettir.» dediler. Mekânı, «bitimi cismin açık yüzüne dokunan kaplayıcı cismin, cismi gizlidir.» diye tarif ettiler. Meselâ; meyvenin kabuğunun içyüzü, özünün mekânı ve mevkii olduğu gibi...

«Ebad»: Herkese göre üç buudtan ibaret olup, Kelâmcılara göre mevhum, ve genel olarak filozoflara göre, hakikatte mevcuttur.

Sonra «İşrakiyyun» ile «meşşaiyyun» ekolleri keyfiyetin varlığında ihtilâf edip, işrakiyyun «başlıbaşına kaimdir», meşşaiyyun ise «cisim ile kaimdir.» dediler.

«İmtitat»: Uzunluk, enlilik, derinlik demektir.

Şu halde, Mutlak Varlık hakkında «imtitat» ve «miktar» nasıl tasavvur olunabilir ki? İkisi de zorunlu olmaya zıttır. Bunun için Mutlak Zat'ı üç buud ve miktardan tenzih şart olur.

Bir de Mutlak Yaratıcı'nın yer tutan olduğu kabul olunsa, yer tutması ya ezelî olacak ki, o halde yerin de öncesizliği lâzım gelir. Zira, «tahayyuz-yer tutmak», yer tutan ile yer arasında bir nispet olup, nispetin ezeliyyeti ise, bağlı olduğunun da ezeliyetini gerektirir. Yahut da ezelî olmayacak ki, o halde de Allah'ın Zatı'nın, hâdislerin mahalli olması gerekir. Halbuki ikisi de yanlıştır.

Keza; yer tutan olsa, kendi ya yere eşit, ya yerden noksan, veyahut fazla olacak ki, nasıl olursa olsun yer tutmasını düşünmek açıkça yanlıştır. Zira, yere eşit veya yerden noksan olduğu kabul edilse, nihayetli... Eğer yerden fazla kabul olunsa parça parça olması gerekir. Halbuki Varlığı Zarurî olan Mutlak Varlık'ta, sonluluk ve parça parça olma tasavvur olunamaz. Mutlak Yaratıcı bir mekânda olmayınca da, kendisi için yüksek ve alçaktan başka bir yön de ispat olunamaz. Zira, Mutlak Varlık, üzerinde yaşadığımız yeryüzünü diğer «semavî cisimler» gibi yuvarlak şekilde yaratmış olduğundan, farzedilen yönlere nispet ve izafet sebebiyle hasıl olup, yoksa hakikî bir cihet yoktur. Meselâ; İstanbul'da bulunan bir kimse, Mutlak Zat'ın üst tarafta olduğunu kabul etse ve sonra Amerika'ya gitse de orada yine Mutlak Zat'ın üst tarafında olduğunu iddia etse, önceki sözünü yalanlamış olur. Çünkü, İstanbul'da bulunanlara nispetle üst olan yön, Amerika'da bulunanlara nispetle alt olup, kabul olunmuş diğer yönler de böyledir.

Hatta muharrir Fakîr der ki:

Yaratıcının kudretinin, mevcut olan cisimlerin hepsini böyle yuvarlak şekilde yaratma ve meydana getirmeye taalluku, güya Mutlak Zat'a yönler ispatının aklen ve ilmen de imkânsız olduğunu bize göstermek hikmetine dayanır.

K) Zamansızdır

Allah'ın üzerine zamanın hükmü olmaz; Mutlak Varlık'ın İlâhî vücudu zaman ile sınırlanamaz. Zira, «zaman», Kelâmcılara göre «bir bilinenin yenilenmesi anlaşılmaksızın giderilmesi için, diğer bir mevhumun yenilenmesine yakınlığından» ibarettir. Meselâ; «yarın zeval vaktinde evinize gelirim.» denilir. Zira, «zeval vakti» bilinen, fakat o vaktin girmesi belirsiz olup, bu belirsiz o bilinene yakın olunca, belirsizlik ortadan kalkar.

Önceki hikmet sahiplerine göre de zaman, yine o hikmet sahiplerinin hayal ettikleri zaman at-

lasının hareketinin miktarından ibarettir. Mutlak Zat ise, gerek yenilenmekten ve gerekse hareketin miktarından münezzeh ve beridir.

Bundan sonra bilinmelidir ki, zikredilen «selbî sıfatlardan» tenzihin üzerine dayandığı bu sıfatların, Mutlak Varlık'ın zorunluluğuna (lüzumuna) zıt olmasıdır. Çünkü, yerlerinde işaret olduğu gibi, bunlarda sonradan varolma ve imkân şüphesi vardır.

Ehli Sünnetin sahih akaidine muhalif olarak, Mutlak Varlığa yön ve cisimlik, azalar ve şekiller isnat eden «mücessime» ve «müşebbihe» mezhepleri, ayetler ve hadislerden «müşabehat-benzeyiş» kısmının açıklamalarıyla amel ettiklerinden, bu mevzuda bazı izahat verilmesine gerek duyulmuştur.

Şöyle ki:

Usûl âlimlerinin ıstılahınca Kur'an ve Hadis lâfızları, mânâlarına işaretlerinin açıklık ve kapalılığı itibariyle 8 bölümdür ki, sekizincisi «müşabehat»-tır. Bunlar da, surelerin başında olan «mukattaa» harfleri, yani; yed, vecih, suret, istiva gibi, murad edilen mânâsı idrak olunamayan lâfızlardan ibarettir.

İşte, Kur'an'da «müteşabihat» diye isimlendirilen bu çeşit ayetlerine tâbi Al-i İmran suresi 7. ayetinde şöyle buyurulmuştur:

— «(Habibim) sana kitabı indiren O'dur. Ondan bir kısım ayetler açıktır ki, bunlar kitabın anasıdır. Diğer bir kısmı da müteşabihlerdir. İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar sırf fitne aramak ve (kendi arzularına göre) onun teviline yeltenmek için onun müteşabih olanına tâbi olurlar. Halbuki onun tevilini Allah'tan başkası bilmez. İlimde yüksek payeye erenler ise: «Biz ona inandık. Hepsi Rabbimiz

katındadır.» derler. (Bunları) salim akıllılardan başkası iyice düşünmez.»

Bu Ayet-i Kerime'deki, «ilimde yüksek payeye erenler.» lâfzını, Selef sözün başlangıcı kabul edip, Allah'ın lâfzına atfına cevaz vermedi.

Fakat sonra gelen Kelâmcılar, «ilimde yüksek payeye erenler» lâfzını Allah lâfzı üzerine atıf ettiklerinden, onlara göre Ayet-i Kerime'nin meâli, «müteşabihin tevilini Allah'tan ve ilimde yüksek payeye erenlerden başka kimse bilmez.» demek olur.

Resuller resulünün hadislerinde de böyle müteşabih olarak bazı lâfızlar mevcut olup, onların kısaltılması da müteşabih ayetlerin kısaltılması gibidir. Zira, asıl ve menbaı birdir.

İşte bu izahtan malûm olacağı üzere, Allah'a yön, cisim olma, azalar ve şekiller izafe eden kişilerin dayanakları çürük olup, apaçık vehim ve bu tür hislerin hükümleriyle verilmiş bir hükümdür ki, kesin bir yanlıştır.

Zira, bu meselede kesin deliller, Allah'ı noksan sıfatlardan, hâdis olma alâmetleri ve mümkün oluştan tenzih etmek üzerinedir.

Bundan dolayı, ya Selefin usûl ve âdeti üzere en doğru yolu seçmeyle zahirleri, «yön ve cisim olma, azalar ve şekillere» delalet eden nasların bilgisini Allah'a havale etmek, veyahut da; zikredilen nasları (Kelâmcıların meslek seçmesi gibi) cahillerin yanlıs zan etmelerini uzaklaştırmaya ve hakikatlerin idrakından noksan olanları, sapıtmaktan koruyacak, sahih itikattan ayırmayacak surette, doğru teviller yapmak şartı...

L) Benzeri Olmama

Kendine benzer hiçbir şey yoktur; O'na mümasil yok:

Mümasil'in iki mânâsı vardır:

Birisi, hakikatte birleşmedir. Meselâ; insan fertlerinden Ahmet ve Mehmet'in insanî mahiyette birleşmeleri ki, bu mânâda, Yaratıcının yarattıklarından birşeye benzer olmadığı besbellidir. Zira, Mutlak Varlığın hakikati lâtif, mümkün olan varlıkların hakikati ise kesif ve mürekkeptir. Hem de mümasile'de, «türde birleşme» şart olup, Mutlak Varlık ile gayrısı ise, türde birleşmiş değildir. Birleşmiş olsa, Kâinatı yoktan var edenin «mutlak bir» olmaması gerekirdi; bu ise, takdir edilenin zıddı ve delil ile sabit olana terstir.

Mümasil, iki şeyin birbirinin yerine geçmesi ve birisi neye doğru ise, öbürünün de ona doğru olmasına denir ki, bu mânâda da Allah hiçbir şeye benzemez. Zira, hiçbir mevcut, vasıflarından birşeyle O'nun yerine geçemez. Çünkü, Allah'ın sıfatları ile yaratıkların vasıfları arasında aslâ münasebet yoktur. Meselâ; bizim bilgimiz mevcuttur, ama arazdır ve hâdistir. Her an ve zamanda yenilenen... Mutlak Zat'ın ezelî ilmi ise, hem mevcud, hem de sıfattır; hem öncesiz, hem de varlığı zorunlu... Ve, ezelden ebede dek daim olup, yenilenmeden münezzehtir.

M) Herşey Bilgisi ve Kudretindedir

Allah'ın bilgisi ve kudretinden dışarı, hiçbir şey çıkamaz; yani, var olan yaratıklar ve var olmayanlardan birşey yok ki, bilgisi; varlıklardan birşey yok ki, kudreti ona taalluk etmesin. Zira, cehil ve acz, eksikliktir ve tahsis edene ihtiyaç duyulur.

Kesin naslar, küllî bilgiyi ve kapsayan kudreti söyler. Yüce Allah buyuruyor ki:

— «O herşey üzerine bilicidir ve herşey üzerine güç yeticidir.»

5. FASIL

ALLAH'IN SIFATLARI

Mutlak Varlık'ın sekiz sübutî (beliren) sıfatı vardır ki, bunlarda: İlim, kudret, hayat, işitme, görme, irade, kelâm ve tekvin sıfatlarıdır.

Allah'ın bu sıfatları, yaratıkların sıfatları gibi sonradan olmuş değildir; ezelîdir, Zatiyle kaimdir, hiçbir zaman kendinden ayrılmaz. Zatının ne aynıdır, ne gayrıdır. Bu sıfatların sabit oluşunu Kur'anî naslar dahi söyler.

Çünkü, Allah'tan muttekine fiillerinin meydana gelmesi, kendinin sadece «âlim, kâdir» olarak isimlendirildiğine değil, belki ilim ve kudretinin varlık ve sabit oluşuna da delalet eder. Hem de, Allah'ın «âlim, kâdir, diri» olduğu sabit olunca, ilim, kudret ve hayat sıfatlarının sabit oluşundan şüphe kalmaz. Çünkü, bilgisiz bilici, kudretsiz kâdir, hayatsız dirinin varlığı tasavvur olunamaz.

Bilinmelidir ki, bu ezelî sıfatlar, keyfiyetler ve melekeler cümlesinden değildir. Zira, Ehl-i Sünnet büyükleri sözlerinde açıklamışlardır ki:

— «Allah diridir, hayatı da ezelîdir. Araz değildir, bakîdir. Âlimdir; ilmi de ezelî ve bütün varlığı kuşatıcıdır. Mükellef değildir. Çalışmayla elde eden de değildir.»

Yaratılanların sıfatları ise bunun zıddına olup, bundan dolayı Mutlak Varlık'la yaratıkların sıfatları arasında benzerlik yoktur.

Denilirse ki; («ne aynıdır...» sözü, zahirde zıdlığını kaldıran ve hakikatte iki zıt arasının toplamıdır. Zira, gayrılığı açık olarak red, aynılığı zımnen ispattır. Çünkü, iki zıttan birinin yerinden ayrılması, öbürünün sabit oluşunu gerektirir. Aynılığı açık olarak yerinden ayırmak ile beraber, gayrılığı zımnen ispat, iki zıt arasının toplamıdır. Zira, birşeyin mefhumu diğer şeyin mefhumuna mutabık olmazsa «gayrı», mutabık olursa «aynı»dır. Aynı ve gayrı ikisi arasında ise ,bir üçüncü tavassut eden «emir» yoktur.)

Cevap verilir ki:

Ehli Sünnet büyükleri «gayrı»lığı, iki mevcuddan herbirinin varlığının, öbürünün yokluğu halinde de takdir ve tasavvur olunabilirliği ile açıklamışlardır. Yani, mekân'ın zaman ile, varlığın-yokluk ile aralarında ayrılık, «mümkün olur bir itibara yakın» olmakla, aynılığı da, o ikisi arasında asla farklılık olmayarak, ikisinin de mefhumlarının birleşmesiyle açıklamışlardır. Şu halde, bu açıklamaya göre, bizim ifademiz olan «ayn» ve «gayr» iki zıt değildir. Belki gelecek yön üzere ikisinin arasında vasıta tasavvur olunabilir.

Şöyle ki; parçanın mefhumu, göze gelen mefhumu değildir. Tâ ki, gelen «ayn»ı olsa... Halbuki aralarında ayrılmak da doğru değildir. Tâ ki, «gayr»ı ola.

Zat ile sıfatlar da böyledir. Zira, Zat'ın mefhumu, görülen sıfatın mefhumu değildir. Fakat, ne Zat sıfatsız, ne de sıfatlar Zat'sız tasavvur olunabilir.

Sıfatların bazısı da böyledir. Meselâ, ilmin mefhumu, hayatın mefhumuna zıttır. Halbuki vücud cihetiyle birleşmiştir. Mutlak Varlığın ise, Zatı da ezelîdir. Sıfatı da ezelîdir. Bunun için, Zatsız sıfatların ve sıfatlar olmadan Zatın varlığı tasavvur olunamaz.

Çünkü bu ayrılık, ya Zat'ın veya sıfatların yok olmasıyla gerçekleşebilir. Yokluk ve ezelîyete zıt olduğundan, sıfatlar hiçbir zaman Zattan ayrılamaz. İşte, bu tahkik ile ortaya çıktı ki, sıfatlar, Zat'ın aynı da değil, gayrı da değildir.

Denilirseki:

— (Mantıkî kaziyelerde «yüklenen-ilgi» doğru olması için, mevzu ile haber arasında vücud bakımından birleşme ve «yüklenen-ilgi» faydalı olması için de, ikisinin arasında mefhum cihetiyle gayrılık şarttır. Meselâ, «insan, yazıcıdır.» cümlesinde olduğu gibi... Fakat, «insan, taştır.» cümlesi öyle değildir. Zira bu cümlede mevzu ile haber arasında vücud cihetiyle birleşme bulunmadığından, «haml-yükleme» doğru olmaz.

«İnsan, insandır» cümlesi de böyledir. Zira, bunda da mevzu ile yüklenen arasında mefhum bakımından gayrılık bulunmadığı için, «haml» faydalı değildir. Şu halde Ehli Sünnet büyüklerinin, «ne aynıdır, ne gayrıdır.» demelerinin gayeleri, neden «Allah'ın sıfatları mefhum cihetiyle Allah'ın Zat'ının aynı, vücud cihetiyle gayrı değil.» demek olmasın? Nitekim, mevzularına nispetle diğer yüklenmişlerin de hükmü, böyle vücud bakımından birleşme, mevcut cihetiyle gayrıdır.)

Cevap verilir ki:

Bu, vücud cihetiyle birleşme ve mefhum cihetiyle zıtlık, Zat'a nispetle yalnız «âlim ve kâdir» sıfatlarında mümkün olur. Yoksa, «ilim ve kudret» gibisinde olmaz. Zira, bunlar vücud cihetiyle Zat'ın gayrıdırlar. Kelâm ise, «ilim ve kudret» gibisinin

bahsindedir. Onda birlerden olan «vahid-tek» ile, «Ali'nin eli» gibi yüklenmişin gayrı parçalarda da mümkün olmaz. Zira, «on»da bir, on'un aynı da gayrı da değildir. Bunun gibi, «el» de Ali'nin aynı ve gayrı değildir.

Bununla beraber, «vahid-tek, mefhum sebebiyle aşere-on'un aynı, vücud sebebiyle gayrı değil.» Ali'nin eli, «mefhum cihetiyle Ali'nin aynı, vücud yönünden gayrı değil.» şeklinde, bunlar üzerindeki tarif doğru olmaz.

Ebu'lmuîn Tabsire'sinde der ki:

— (Ahadı aşereden —onda birden— olan «vahid», 10.nun; ve Ali'nin eli, Ali'nin gayrı olduğuna, Cafer b. Haris'ten başka kelâmcılardan kimse kabul etmemiştir. Cafer b. Haris bu meselede Mutezile'nin hepsine muhalefet etmiş ve bu da onun bilgisizliğine yüklenmiştir. Gerçekten de bu, su katılmamış bilgisizliktir. Zira, «aşere», bir'den on'a kadar teklerin toplamının ismi olup, «birler»den her teki tüketici ve kapsayıcıdır.

Şu halde, eğer «vahid-bir», aşere'nin gayrı olsa, kendi kendinin de gayrı olması gerekirdi. Zira vahid dahi, «Onda bir»den bazısıdır; aşere'yi teşkil ve terkip» edenlerdendir. Gayrı olsa, aşere'nin vahidsiz de bulunması lâzım gelirdi. Aynı şekilde; «Ali'nin eli», eğer Ali'nin gayrı olmuş olsa, «el» yine o elin gayrı olması gerekirdi.)

Sadettin, «bu söz itirazdan kurtulmuş değildir.» der. Fakat, itirazın geliş yönünü açıklamamıştır.

Hayalî'nin de beyanına göre, Ebulmuîn'in sözü hakikat. İtiraz noktası: Vahid'in «ahadı aşere»den olması ve aşeresiz gerçekleşememesi, nefsiyyet ve ayniyeti gerektirmez ki, bir şeyin bir şeye zıt olmasından, kendisinin yine kendisine zıtlığı lâzım gelsin...

Seyilkuti de der ki:

— (Vahid'in kendi kendisine zıtlığı acaba neden lâzım gelir? Aşere'den parça olması ve aşere'nin onsuz gerçekleşememesi, nefsiyyeti gerektirir de, bundan dolayı, «vahid aşere'ye zıt olsa, kendinin kendisine zıtlığı lâzım geldiği» için mi? Hayır. Belki aşere, vahid'in aynı olsun olmasın, sadece aşerenin vahide zıt olmadığı içindir. Zira, vahid, aşere'ye mensup olup, aşere ise vahidsiz bulunamaz. Bundan dolayı «aşere», vahid'e zıt olmamış olur.

Şu halde; eğer vahid, aşere'ye zıt olsa, kendisinin yine kendisine zıt olması gerekir. Zira, bir şeyin zıttı, o şeyin gayrı olmayan şeyin de zıttıdır. Çünkü, zıttı olmayıp da aynı olsa, o şeyin vahid olan şeye nispetle «gayrılık» ve «gayrılık olmama» ile vasıflanması gerekir. Öyle ise, tercih edilen görüş; «Birşeyin birşeye mensup olması ve mensup olunan bulunmadan gerçekleşememesi, yanında gayrılığın yokluğunu gerektirmez.» denilmelidir.)

Yine Hayalî der ki:

— (Bütünüyle şeyin şeye zıtlığı, zıt olduğu şeyin parçalarından her parçasına da zıt olmasını gerektirmez. Bundan dolayı, vahid'in aşere'ye ve elin Ali'ye başkalığından, vahid'in ve elin nefslerine de zıt olmaları gerekmez.)

Mutezilenin itirazı; Mutezile, «sıfatların ispatından, öncesizlerin birden fazla olması gerekeceği» *şeklinde yanlış düşündüklerinden, Ehl-i Sünnete* karşı olarak derler ki:

— «Hristiyanlar yalnız üç öncesizleri (kadîmleri) gerçekledikleri için tekfir olundular. Ya, sekiz ve

daha ziyade kadîmleri ispat edenlere ne demeli?»

Cevabımız:

Hristiyanlar, her ne kadar başkalaşmanın kadîmlerini açık etmemişler, yani «Allah üçtür, üç birdir.» demişlerse de, vücud, ilim ve hayat'tan ibaret üç asıl kabul ve bunları «Baba, Oğul, Ruhul' Kuds» diye isimlendirerek, «uknum-asıl» ilminin «Hazreti İsa'nın bedenine intikali»ne geçerler. Bundan dolayı, yani «ilmin Zat'tan ayrılmasına inandıkları için» tekfir olundular. Zira, bu takdirde «üç uknum-asıl», bir değil, başkalaşmış zatlar demek olup, ilâhlık ve ibadete hak kazanmada eşit, «kadîm»in başkalaşmış zatlara ispatı ise tevhide zıt olduğundan, elbette küfrü icap eder.

«Uknum» üslûp vezninde «asıl» demektir.

Lügat sahibi Cevherî, «uknum, rumî kelimedir.» demiş. Yunanî lâfız da denilmiştir.

Kadî Beyzavî, tefsirinde der ki: «Hıristiyanlar BABA ile ZAT'ı, OĞUL ile İLMİ, RUHÜL KUDS ile HAYAT'ı murad ederler.»

Hayalî der ki:

— (Hıristiyanlar, gayet bilgisiz olduklarından dolayı vahid Zat'ı üç sıfatın aynı kabul ettiler. «Allah bir cevherdir ki, kendisinin üç uknumu vardır.» dediler. Cevherle, «nefsiyle kaim olan Mutlak Zat'ı», uknum ile de «sıfatı» murad ettiler.

Bazısı, «hıristiyanların vahid Zat'ı, üç sıfatın aynı kabul etmeleri, sıfatların Zat'ın aynı olduğuna meyildir.» demişlerdir. Lâkin üç kadîmlere inanmaları, bu tevcihe uygun değildir.

Böylece, uknum ilminin Hazret-i İsa'nın bedenine intikaline razı olmaları da, geçmiş tevcihe uygun düşmez. Zira, «uknum ilmi» Zat'ın aynı olunca, intikali imkânsız olması gerekir.

Uygun değildir; zira, birleşmede kesin nazar olunursa, kadîmlerin adedi dörde varır. Zat, vücud, ilim, hayat ve eğer bunların haricinde birleşmelerine bakılırsa, «bir» kalır ki, o da Zat'tır.)

Şerh-i Mekasıd'da geçmiştir ki:

— «Hıristiyanların ilim ve hayat'ı kısa kesip de, kudret, işitme, görme ve bunların gayrı sıfatları mevzubahis etmemeleri dahi, diğer cehalettir. Güya ki, kudret, hayat, işitme ve görmeyi, ilme dair kılarlar.»

Kudretin hayata dönmesinin yönü şudur ki, hayat, ilmin ve kudretin doğruluğundan ibarettir. Şu kadar ki, ilmi bırakıp da dönmeyi kudrete tahsis etmek dahi, başka bir cehalettir.

Mayurika adası halkından, *Vaktulik* papazlarından iken Hüda'nın hidayeti ile 500 sene evvel müslüman olan Abdullah'ût Tercüman, bir eserinde der ki:

— (Hıristiyanlar, Allah «üçten» biri; Hazret-i İsa, —Allah'ın oğlu olup, onun cisimler alemi—, ve Allah'ın «Zat Alemi-Lahûtiyyet» olmak üzere, iki tabiatı vardır; o iki tabiat, tek şey olmuştur. Cisimler âlemi, hâdis ve mahluk tam bir insan, «Lâhûti» de hâlık ve mahlukun gayrı olarak bir ilâh olmuştur, diye inanırlar. Bazıları ise, üçten murad, ALLAH-HAZRET-İ İSA-HAZRET-İ MERYEM'dir, derler.)

Mutlak Zat, bundan büyük ve yüksektir.

BİRİNCİ MEVZU: İLİM

İlim, bir ezelî sıfattır ki, münasebeti yanında bilgiler onunla inkişâf eder.

«Taalluk-münasebet», ister «kadîm-öncesiz», isterse «hâdis-sonradan» olsun.

Zira, ezelîlere ve gelecekte yenilenme itibariyle yenileyenlere nisbetle ilmin, bilfiil sonsuz, bir takım öncesiz taallûkları; şimdi ve şimdiden evvel vücudu itibariyle yenilenenlere nispetle de, bilfiil nihayet bulan, diğer birtakım taallûkları hadisesi vardır.

Sözün özü; ilmi kuşatan İlâhinin, taallukları iki çeşittir.

Birincisi: Ezeldeki taallukattır ki, zaman ile sınırlı olmayarak ezelîler ve yenileyenlerden, ilmin kendine taalluku mümkün olan bütün eşyayı kapsayıcıdır. Şu kadar ki, yenileyenlere olan ezelî taallukları, gelecekte yenilenecek itibariyle olup, yani zaman ile bağlı olmayıp, belki bütün yön üzeredir. Nitekim, yenilenenlerin gayrı bütün işlerine, İlâhî ilmin taalluk ettiği gibi. İşte bu taallukat, kadîmdir, bilfiil sonsuzdur.

Çünkü, geçen münasebet, ezelî işler ve yenilenenlerden bilinen şeylerin mümkün, imkânsız ve va-

cibe dahi sirayeti dolayısiyle, nihayetinin yokluğu zarurîdir.

İkincisi: Son bulmayan şeydeki taallukattır. Şimdiki zaman ve gelecek zamanda da yenileyen olmaları itibariyle, yenileyenlere mahsustur. İşte, bu taallukat da hâdistir, bilfiil nihayetlidir. Çünkü, zikrolunmuş münasebet, tecrübe üstü ve Yüce katının, toplanmış olsun olmasın, hâdis olması ve nihayeti zarurî ve bedîhidir. Zira, her mevcud mümkün, sonludur.

Filozofların yanlış düşündükleri gibi, zamanların yenilenmesi ve değişmesi sebebiyle, yenilenenlerin değişmesinden, vacip Zat'ın bir sıfattan diğer sıfata tebdili lâzım gelmez. Zira, yenilenenlerin değişmesi, ilim sıfatında değişmeyi icap etmeyip, belki işler itibariyle ve çeşitlerden olan yalnız münasebetinde değişmeyi gerektirir. Bunda ise bozukluk yoktur; bu, çoğunluğun yoludur.

Bazı hakikat ehli de, şu kanaattedir ki, Allah'ın, mevcud olmuş ve olacak yenilenenlere İlâhî ilmi birdir. Bu surette, yenilenenlere, yenilenenlerin vücudu itibariyle İlâhî ilmi için, hâdis taallukat ispatına gerek yoktur. Meselâ; Ali'nin filân şehre gideceğini bugünden bilen kimse, bu bilmeyi kendisinden kaldıracak gaflete düşmeksizin sabahlarsa, Ali'nin şehre girmesini, hâdis bilgiyle değil, önceki bilişle bilir. Ama, Ali'nin yarın filân şehre gideceğini bugünden bildiği halde, bilmek için başka hâdis bilgiye muhtaç olan kimsenin bu ihtiyacı, sadece geçmiş bilgisinin kendine gaflet gelivermiş olmasından dolayıdır. Mutlak Varlığa gaflet gelmesi ise, imkânsızdır ve bunun için O'nun mevcuda olan ilmi, «mevcud olacağa» olan ilminin aynıdır; başka, hâdis ilim değildir.

Yüksekte olmuş münasebeti, «bilfiil son bulan» kaydiyle düğümledik. Zira, olmuş münasebet, (hâdis taallûkat), bir sınırda son bulmaz ki; onun üstünde başka taalluk tasavvur olunmaz manasında kuvvetle nihayetsizdir. Çünkü, Allah'ın kuvvetlerine nihayet olmaması mevzuunda bahsedildiği üzere, İlâhî ilmin taallukatı gibi, alâkalı olanları da bu mânâda nihayetsizdir.

İKİNCİ MEVZU: KUDRET

Kudret, bir ezelî sıfattır ki, kuvvetlere, yani icat ve yok etmeye taalluk edince tesirini gösterir.

Şöyle ki; kuvvetlerin failden vücud ve meydana gelmesini mümkün kılar. Yani «kudret», mümkünatı, «varlığı zarurî olmayıp mümkün olan kılar» mânâsında değil; belki kendi ile failde tesir ve icat mümkün olur. Bu mânâda bir sıfattır ki, kuvvetlerin «var» ve «sadır-çıkmasını» mümkün kılar. Zira, vücud ve yokluğun olabilirliği mânâsında «imkân», kendi zatına nispetle mümkün için «emr-i zatî» olup, «kudret» bununla münasebet kurmuştur.

Meselâ, denilir ki; «Bu şey kudrettir. Zira mümkündür.» ve «şu şey, kudret değildir, zira imkânsız ve vaciptir.» Bunun için bilfiil vücud, kudret ve iradenin eseri olması gerekmez.

Sözün kısası, bu meselede Kelâmcılar iki gurup olup, bir gurubu kudret ve iradeye aykırı olarak «tekvin» sıfatını ispat, diğer gurup ise red ettiler.

«Tekvin-yaratma» sıfatını ispat eden Maturidi'-ler dedi ki:

— «Kudret, bir sıfattır ki, failden tesir ve icadın doğruluğu, onun özelliğindendir. Tekvin, bir sıfattır ki, ezelde kendine kudret taalluk eden vücud

ve yokluktan biri, iradenin taallukuyla tercih olununca, vacipten meydana gelmesi doğru olan mümkünün icadına «tekvin» taalluk etmiş de, o, mümkün halde var olmuş mânâsında, bilfiil yaratma şanındandır.»

Bu açıklamaya göre, kudretin münasebetleri tamamen kadîmdir, bilfiil nihayetsizdir.

Tekvini red eden Eşari'ler şöyle der:

— «Kudret, bir sıfattır ki, icad onun şanındandır. Meydana gelmesinin doğruluğuna gelince... Bu, kudretin Zatı'nın imkân oluşu için gereken bir emirdir. Zira, iki taraf, yani vücud ve yokluğun ikisi de bir diğerine eşit olunca, ikisinden her birinin failin eseri olması doğru olur. Bunun için, meydana gelmenin doğruluğu, tahsis edene muhtaç olmaz. Tahsis edene muhtaç olan ancak birinin aynısına failden gelir ki, bu tahsis eden de iradeden ibarettir. Bu surette tekvin sıfatını ispata gerek yoktur.»

Eşariler de iki gurup olup, kimi dedi ki:

— «Kudret, kuvvetlerin icadına ezelde taalluk etmiştir. Şu kadar ki, irade taalluk etmeyince mevcudatın silsilesine dahil olamayacağından, son bulmayan şeyde irade, her ne vakit taalluk ederse, olanda mevcut olur.»

Bunlara göre gerek kudret ve gerekse kuvvetin taallukları tamamen kadîm olup, kâinatın sonradan olma ve varlığında başka emre ihtiyaç kalmaz. Şu halde, Allah'ın güçleri bilfiil nihayetsiz olmuş olur. Çünkü son bulmayan şeyde varlığı sabit olan şeyin kuvvetle nihayetsiz olması zarurî ve apaçıktır.

Kimi de der ki:

— «İrade, mümkünün varlık ve yokluğundan birini tercih ettiği vakit, onun icadına «kudret» taalluk eder ve şu an olanda, «önce mümkün var olur»

mânâsında kudret, son bulan şeyde kuvvetlerin icadına taalluk etmiştir.»

Bu ikinci gurubun tarif ve beyanına göre de, kuvvetlerin yenilenmesi sebebiyle kudretin taallûku hâdistir. Bunun için, Mutlak Varlığın güçleri bilfiil nihayetli ve kuvvetle nihayetsizdir. «Bilfiil» sonludur, çünkü mevcudatın son bulması zarurî ve apaçıktır. Kuvvetle son bulmayandır; çünkü Mutlak Varlık üzerinde başka sınır tasavvur olunamaz, O bir sınırda son bulan olamaz.

Seyilkûtî, Hayalî'nin kelâm ürünü olan bu ifadeye ilişir ve der ki:

— «Evvelâ şöyle demeli idi ki; tekvin-yaratma sıfatını red edenlere göre kudretin iki taalluku vardır. Birincisi; ezeli taalluk ki mümkünatın failden meydana gelişinin doğruluğu, o ezelî taalluk iledir. Diğeri ise, hâdis taallukdur ki, kuvvetler bu sonradan olan hâdis taallukla mevcud olur.

Bu taallûklar da, irade mümkünün varlık ve yokluğundan birini tercihe taalluk ettikten sonra hâdis olan taalluklar olup, bu taallukat bilfiil sonsuz ve kuvvetle nihayetsizdir. Nitekim, bu taallukatın taalluk edileni de böyledir.»

ÜÇÜNCÜ MEVZU: HAYAT

Hayat, ilmin doğruluğunu gerektiren bir ezelî sıfattır. Mezhep ehli ile dışındakiler ittifak edip demişlerdir ki, «Allah madem ki âlim ve kâdirdir, o halde diridir.» Çünkü, her âlim ve kâdirin diri olması zarurîdir. (Bir gurup Hüdâ'nın ilim sahibi oluşunu inkâr etmiş ise de, onların sözüne itibar olunmaz.)

Allah'ın «Hayy-diri» olduğunda hepsi böyle müttefik olup, yalnız hayatının mânâsında ihtilâf etmişlerdir. Zira, bize göre hayat, ya mizaç nevinden itidal demektir, yahut mizaç nevinden itidaline tâbi olur bir kuvvettir.

Halbuki bu tariflerle bilinen «hayat», Allah'ın hayatı ile kıyas kabul etmez ve bu türlü «hayat», Allah'ta asla tasavvur olunamaz. Bunun üzerine dediler ki:

— «Allah'ın hayatı, ancak kendisinin âlim ve kâdir olmasının doğruluğundan ibarettir.»

İşte bu, hikmet sahiplerinin ve Mutezileden Ebu'l Hasenül Basrî'nin mezhebidir. Bizim arkadaşlarımızdan ve Mutezile bilginlerinin çoğunluğu da, «Hayat bir sıfattır ki, ilim ve kudretin sıhhatini icap eder.» dediler. Çünkü Allah'ın kâmil ilim

ve şamil kudretinin sıhhatini icap eder bir açık sıfata ihtisası olması, zikrolunan ilim ve kudretin sıhhatine ihtisası; ikisinden birini tercih lâzım gelirdi.

Diğerleri de şu şekilde cevap verdiler:

— «Bu sözümüz Allah'ın ilim ve kudretinin sıhhatini icap ettiren hayat sıfatına ihtisasiyle bozulmuştur. Zira, eğer ihtisası diğer sıfat vasıtasiyle olsa, vücudî sıfatlarda teselsül lâzım gelir. Bu surette birşeye nihayetten lâzımdır ki, o şeye ihtisası diğer sıfat vasıtasiyle olmasın. Bunun için, ikisinden birini tercih etmenin yanlışlığı gerekir.»

İtiraz edenlerin bu delil getirmeleri, zatların benzeri üzerine dayandığından, delillerinin yanlışlığına Mevakıf'ın müellifi şu şekilde işaret eder:

— «Hak olan budur ki, Zarurî Varlığın İlâhî Zat'ı, diğer zatların hakikatine muhaliftir. Bunun için, Mukaddes İlâhî Zat'ın yine kendi Zat'ı için bir emre ihtisası gerekir. Böyle olunca, iki şeyden birini tercihin yanlışlığı lâzım gelmez.»

Bununla beraber, bilinen işlerdendir ki, İlâhî Varlığın yine kendi Zat'ı için iktiza ettiği işi, bilgisinin sıhhatine illet kılmak, bilgisinin sıhhatinin aynı kılmaktan evlâ değildir.

Şu halde, doğruluğun nefsi üzerine gereksiz birşey ispatına kalkışandan, iddiasını teyid edecek delil isteriz.

DÖRDÜNCÜ MEVZU: İŞİTME VE GÖRME

İşitme, bir sıfattır ki, işitilir âleme taalluk eder.

Görme, başka bir sıfattır ki, görülür aleme taalluk eder.

Şöyle ki; Allah, işitilir ve görülür alemi, hayal, vehim ve his tesiriyle ve havanın ulaştırması yoluyla değil, tam idrak ile idrak eder.

Bu, «işitme» ve «görme» sıfatlarının öncesizliğinden, işitilir ve görülür âlemin de öncesizliği lâzım gelmez. Nitekim, ilim ve kudretin öncesizliğinden, bilinenler ve kuvvetlerin öncesizliği lâzım gelmediği gibi...

İşitme ve görme, Eşariler ve Mutezile'nin çoğunluğu ve Keramiye'ye göre ilmin harici iki sıfattır. Yani, Zat üzerine fazladan iki sıfattır ki, bunlarla işitilir ve görülür âlem Cenab-ı Bârî'ye aşikâr olur. Nitekim, bize de «işitme» ile işitilir âlem, «görme» ile görülür âlem aşikâr olduğu gibi... Şu kadar ki, Zat-ı Barî'de bu aşikâr olma bizdeki gibi hissedilmiş suretlerin gözbebeğine vurması ve havanın kulağa ulaşması yoluyla değildir. Zira, Hakk-ı Bâri'de göz ve kulak tasavvur olunamaz. Bunlar ilme de zıttırlar; zira, bir şeyi görmeksizin, işitmeksizin, tam ilim, açık ilim ile bilip de, sonra onu göz

bakışiyle müşahede ettiğimizde veya işittiğimizde, iki hâl arasında, yani sırf «bilmek» ile «görme»nin veya «işitme»nin arasında büyük bir fark buluruz. İki hâl de, bilginin meydana gelmesiyle beraber, ikinci halin bir fazladan işi kapsadığını zaruretle biliriz ki, o da «görmek» ve «işitmek»ten ibarettir.

İslâm mütefekkirleri ile Kaib ve Ebul Hasenû'l Basrî tevil yoluna gidip dediler ki: «İlmin, işitilmişler ve görülmüşlere nispetle iki taalluku vardır. Biri, «ezelî taalluk» ki, bu taalluka «işitilir ve görülür» âlem, akıl kuvvetini kullandıktan sonra bizim için hasıl olan «açık anlama»ya benzer, (tam aşikâr olmakla) meydana çıkar. Biri, «hâdis-i taalluk» ki, işitilir ve görülür âlemin meydana gelmesinden sonra hasıl olarak, bu taallukla, işitilmişler ve görülmüşler, görme ve işitme duygularını kullanmaktan sonra, bizim için hasıl olan hayalî inkişâfa benzeyen, açık inkişaf ile hasıl olur.»

İşte, bu iki çeşit taalluk itibariyledir ki, ilmi, «işitme ve görme» diye isimlendirilir.

«MÜFREDENİN-DURULACAK YERLERİN» MAKALESİ

Allah'ın «işitici» ve «görücü» olduğu, dinî mübinden zaruretle bilinen şeylerden olup, bunun için «işitme» ve «görme» sıfatını ispat için delile gerek yoktur. Nasıl ki, mutlaka olan diğer dini zaruretlerin de hakkı budur...

Kur'an ve Hadis, varlığı zorunlu Rabbin «işitici» ve «görücü» olduğu açıklamalariyle öylesine doludur ki, bunun inkâr ve tevili asla mümkün değildir; çünki bu, asla şek ve şüphe edilemeyecek derecede zaruretle bilinendir.

Gerçi bu mevzuda bazı arkadaşlar:

— «Allah diridir; her diri olanın ise, işitme ve görme sıfatlariyle vasıflanması doğru olur. Kimin ki bir sıfatla vasıflanması doğru olsa, ya o sıfatla veya onun zıddiyle vasıflanması bellidir. İşitme ve görmenin zıddı ise, sağırlık ve körlük olup, sağırlık ve körlük ise noksan sıfatlardan olmalariyle, Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanması imkânsızdır. Bu takdirde O'nun, işitme ve görme sıfatlariyle vasıflanması vacip oldu.»

Bu fikir, sıhhati olmayan, gelecek mukaddimelere taalluk eder.

İlk mukaddime: Allah'ın, işitme ve görme ile vasıflanması, düzeltilmiş olan insan hayatına benzer bir hayat ile diridir.

İkinci mukaddime: Sağırlık ve körlük, işitme ve görmenin zıddıdır.

Üçüncü mukaddime: Yer, birşeyden ve o şeyin zıddından boş değildir.

Dördüncü mukaddime: Allah, her türlü noksanlıktan münezzehtir.

Birinci mukaddime men edilmiştir; çünkü, Allah'ın hayatı, Allah'ın gayrının hayatına muhaliftir. Bunun için, Allah'ın hayatının bizdeki gibi, işitme ve görmeyle vasıflanması doğru olmaz. Bundan dolayıdır ki, bizim, bilgisizlik, zan, şehvet ve nefret ile, kendi aleyhinde hüküm verilmiş olan halimiz doğru iken, Zorunlu Varlığın hayatı için doğru değildir.

İkinci mukaddime de men edilmiştir; zira, sağırlık ve körlük, işitme ve görmenin zıtları olmayıp, belki işitme ve görmenin melekesizliğidir. Bunun için, Allah'ın görme ve işitmeden boş olmasiyle, sağırlık ve körlük ile vasıflanması lâzım gelmez.

Zira, caiz ki, bizzat vasıflanmanın kabiliyeti yok olur. Vasıflanmanın kabiliyeti yok olmakla beraber «işitme» ve «görme» melekelerinin yoklukla vasıflanması ise, bize göre noksan değildir.

Üçüncü mukaddime de delilsiz bir davadır; çünkü, her an teneffüs ettiğimiz hava, renkler ve istifade olunmuş tatların hepsinden boştur. Yani, lâtif havanın da ne rengi var, ne tadı...

Dördüncü mukaddimeye gelince; Allah'ın noksanlardan tenzihini, mülâhazalı delille ispat, ümmetin icmaıdır. Şöyle ki; İlâhî Zat'ın izzet sahası ve azametinin, şüpheler ve noksan eserlerden uzak bulunduğu üzerinde ittifak edilmiştir. Bunun için, bu meselede başlangıç, icma'ya dönmek olmalıdır. Çünkü, yüce Resûlün ümmeti, Allah'ın işitici ve görücü olduğuna ittifak etmiştir.

Uzaklaştırmaya delâlet eden icmanın delilini, eğer icmanın deliline işaret eden âyet ve hadislerin zahirleriyle ispat edecek olsak, işitme ve görmeye delalet eden zâhirler, icmanın hüccetine işaret eden zahirlerden daha kuvvetlidir. Çünkü, icmanın delil oluşuna birçok itirazlar meydana gelir ki, onların giderilmesine ihtiyaç gerekir. Bunun için, davayı ispatta en kuvvetli olan delilden, en zayıf olana ihtiyaç gereken şeyle tutunmakta mânâ yoktur. Zira, bu en zayıfa teşebbüsle beraber, mesafeyi uzatmaktan başka birşeyi neticelendirmez.

Eğer icmanın delilini, din işinden hasıl olan zârûrî ilim ile ispat edecek olsak, o (zarurî ilim) bahis ve bildirmek sadedinde olduğumuz meselede nasıl olsa yine sabittir. Bunun için işitme ve görmeyi ispatta icmaya dayanmaya, ondan sonra da zarurî ilim ile icmanın deliline tutunmaya ihtiyacımız yoktur. Zira bu faydasız bir uzatmadır.

Böyle yapmaya ne hacet? Belki başlangıçtan deriz ki, «Allah'ın işitici ve görücü, yani işitme ve görme sıfatlarıyla vasıflandığı, dinimizden zaruretle bilinen hususlardandır.»

Bu mevzudan olarak, İslâmî fırkalar Allah'ın «işitici» ve «görücü» olduğunu ittifakla kabul, fakat «işitme» ve «görme»nin mânâsında ihtilâf etmişlerdir.

İslâm mütefekkirleri ile Ka'bi ve Ebul Hasenü'l Basrî, «işitme ve görme, Allah'ın işitilmiş ve görülmüşleri bilmesidir.» demişler, Eş'ariler ve Mutezileden âlimlerin çoğu ile Keramiye de, «işitme ve görme, ilim sıfatı üzerine fazladan iki sıfattır; zira, Allah'ın işitme ve görme ile vasfı, nakilden öğrenilmiştir. Fakat İlâhî Zat, tatmak, koklamak ve dokunmakla vasfolunamaz; çünkü, bunlarla vasıflandığına dair nakil gerçekleşmemiştir.» demişlerdir.

Şu halde, bu meseleye akıl açısından bakıldığı zaman, bahsettiğimiz yönden başka yön bulunamaz; Allah'a, hayvanların «işitme» ve «görme»lerine benzer iki sıfat, ispatı mümkün olmayan işlerdendir. Bu durumda uygun olan, geçmiş sözlerde belirttiğimiz üzere, akıl yürütme yoluna gitmeyerek, «madem ki Allah'ın işitme ve görmeyle vasıflanmasına nakil mevcut olmuştur, biz de buna inanıp iman getirdik. Allah'ın işitme ve görmesi, bizim bildiğimiz göz ve kulak değildir; bununla beraber, görme ve işitmenin hakikatine vukufumuz yoktur.» demelidir.

BEŞİNCİ MEVZU: İRADE VE MEŞİET

İrade ve meşiet, hayat sahibi olanda bulunur bir sıfattır ki, kudretin kuvvetler ve zamanlara nispeti eşit ve bilginin taalluku olaya bağlı olmakla beraber iki kuvvetten birinin (yani, fiil ve varlık, terk ve yokluktan), zamanlardan bir zamanda olana tahsisini gerektirir.

A) Açıklama

«Bilginin taalluku vukua tâbidir» sözü ile şunu demek isteriz ki, bilgi tasavvuru, olayda veya olanın dışında umumî ve şamil olup, bunun için bu tercih, tahsis edilen olamaz. Gerçekleşen tasdikî bilgi de, olayın olması da, tahsis edilen iradenin «ferî-kısmı» dır. Yani «bilgi sıfatı», iki kuvvetin birini gerçekleşmeye tercih eden sıfatın harici ettiğinin araştırması şudur ki, eğer bilgi sıfatı, öbür tercih edilen sıfatın aynı olsa, iki taraftan birinin tercihi, ya kuvvetin hakikatinin nefsi, yahut kuvvetin dışta gerçekleşmesi ve varlığına bilgi olmaktan boş değildir; halbuki bunların ikisinden hiç birisi tahsis eden olamaz.

Kuvvetin hakikatinin nefsine bilgi, tahsis edilen olamaz. Zira bu bilgi, vakıada, vakıanın dışında umumî ve şamildir. Çünkü Allah, mümkün olanı da, imkânsızı da, vacibi de bilir. Bunun için açıktır ki, bu bilgi, kuvvetin tahsis edileni olamaz.

Kuvvetin dışta oluş ve varlığına bilgi de tahsis edilen olamaz. Zira mümkünün meydana gelişine ilim, mümkünün şimdiki zaman veya gelecek zamanda varolan şeylerden olmasına dayanan ve tâbi bulunandır. Çünkü, «malûm» asıldır. İlim, malûm'un sureti, gölgesi, hikâyesidir; ilim, ister malûm üzerine önce gelen, ister sonra gelen olsun... Birincisi «fiili ilim», ikincisi «infiali-etkilenmeye dayanan ilim»dir. Bir şeyin sureti ve hikâyesi ise, o şeyin «ferî-kısmı»dır. Hattâ o şey, eğer ilim kendine taalluk eden, zikrolunmuş haysiyete yakın olmasa, ilim olmazdı. Belki bilgisizlik olurdu.

Şu halde bir mümkünün meydana gelişini bilmek, o mümkünün meydana gelen şeylerden olmasının ferî olunca, iradenin aynı olmamış olur. Öyle irade ki, mümkünün meydana gelen şeylerden olması, kendinin ferî ve kendine tâbidir.

B) Fiilî İlim - İnfialî İlim

«Fiilî ilim», dıştaki varlığa sebep olmaktır; meselâ, koltuk gibi bir şeyi başlangıçta tasavvur ederiz de, sonra icad ederiz.

«İnfialî ilim», dıştaki varlıklardan istifade edendir; meselâ, yer ve gök gibi zat olarak hariçte mevcut birşey bulunur da, sonra onu tasavvur ederiz.

Bu suretle, «fiili ilim» çokluktan önce, «infiali ilim» çokluktan sonra sabit olur. Yani «fiili ilim» bir bütündür ki, onun üzerine «kesret-çokluk» dallanır. «Kesret» dediğimiz o bütünün dıştaki fertlerinden ibarettir.

Hikmet sahipleri demişler ki:

— «Allah'ın sanatkârane yaratmasına olan İlâhî ilmi, fiili ilimdir. Zira İlâhî ilim, dışta kainatın yaratılmasına sebeptir. Şu kadar ki. İlâhî ilmin âlemi yaratmasına sebep olması, araç ve gereçlere taalluk etmez. Bizim kendi fiillerimizde olan ilmimiz ise, onun zıddınadır. Bu sebeptendir ki, bizim malumumuzun, ilmimizden meydana gelmesi uygun olmaz.»

C) İlâhî Emirler

İlâhî emirler iki kısımdır; «Emr-i Tekvini» ve «Emr-i Teşriî»...

Tekvinî; yaratma, var etme ile ilgili

Teşriî: Kanun ile, kanun yapma ile ilgili...

Emr-i Tekvinî'de, emrolunmanın varlığı gerekli ve lâzımdır. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de, (Birşeyin olmasını dilediğimiz zaman emrimiz ancak ona «ol» dememizden ibarettir. O da derhal oluverir.) buyurulmuştur.

Emr-i Teşriî de onunla emrolunmuş, fakat bazı mevzularda emre uymaz; Ebu Cehlin imanı gibi, namazı terkedene nisbetle namaz gibi. Sözün özü; Tekvinî emirlere ne olursa olsun, işleyen olur. «Talebî-isteğe bağlı» emirlerin ise, ne olursa olsun nüfuz etmesi lâzım gelmez. Zira isteğe bağlı emirlerin iradeye uygun olarak cereyanı lâzım olmadığı için, nüfuzunun yokluğundan, ne kudrette noksanlık lâzım gelir, ne de Zatta.

Hakikat şudur ki, emir ve irade arasında genel ve özel yönler vardır. Bir yerde birleşirler, diğerin-

de ayrılırlar... Meselâ, Hazreti Ebu Bekir Sıddık Efendimizin imanı, hem Allah'ın muradına uygun, hem de emrolunduğu gibidir. Ebu Lehebin küfrü de muraddır; fakat, emrolunduğu gibi değildir. İmanı, yani imansızlığı da «emrolunmuştur»; fakat Allah'ın muradı değildir.

Sanatkâr Yaratıcının bütün kâinatı yaratma ve meydana getirmede benzersiz olduğu gibi, irade edici olduğunda da, Kelâmcılar, hikmet sahipleri ve bütün mustakil düşünce sahipleri sözbirliği etmiş olup, yalnız İlâhî iradesinin mânâsında ihtilâf etmişlerdir.

Ehli Sünnet:

— «İrade, ezelî bir sıfattır ki, tahsis şanıdır, kadîmdir, Zorunlu Zat üzerine fazladandır, Zorunlu Zat ile kaimdir.»

Biz de hamdeden Ehli Sünnet olduğumuz için, böyle itikat ederiz.

Zira, Zatın bütün zıtlara nispeti eşit olmakla beraber, bazı zıtları bazı vakitlerde tahsis etmek, tahsis şanından olan bir sıfat sebebiyle olmak lâzımdır. Çünkü tahsis, tahsis eden olmadan imkânsızdır. Vacibin yapıcılığında bir ayırıcı emre ihtiyacı da imkânsızdır. Bunun için, bu tahsis eden sıfat, «irade» denilen sıfattır ki, bu akla göre açık ve ilme de, kudrete de, diğer sıfatlara da zıttır.

İrade, kudrete zıttır; zira, kuvvetin tarafına, yani «yapma» ve «terke» nispeti eşittir. İrade ise, onun zıddınadır.

İrade, ilme de zıttır; zira, mutlak ilmin herşeye nispeti aynıdır. Yararlı şeylere dair fiilde olan şeye ilim, veya şeyin falan vakitte olacağına dair bulunan ilim ise, irade üzerine öncedir. Bir şeyin meydana gelmesine dair olan bilgi de, iradeden sonra vukua tâbidir.

Vuku' ile murat, hakikatteki vuku' olup, dıştaki varlık değildir. Çünkü irade, bazen iki kuvvetten «terk» yönünü tahsis eyler. Halbuki yok olunmuş ve yokluk, dışta mevcut değildirler.

D) Fail ve İcad

Vacib Allah, madem ki bütün varlıklıklara kâdirdir ve bağımsız faildir, kainattaki herşeyi dilemesiyle icad eden de O'dur. Bu halde, yüce İlâhî iradesinin, ilişkisi sebebiyle bütün kâinata şamil olması gerekir. Zira, seçmeyle icad, failin iradesini gerektirir. Halbuki, şer, musibet ve küfür de kainatın bütününden olup, bunun için Varlığı Zarurî olan Yaratıcı bunları da dileyici olur.

Ehli sünnet, irade'nin muradın gerçekleşmesini gerektirdiğine ve mutezile gerektirmediğine kanaat etmiş olup, bu sebepten dolayı mutezile'ye şu yönden itiraz olunur:

Alemde küfür ve günahlar, iman ve taatten defalarca fazladır. Halbuki Allah herkese iman ve taatle emir buyurmuştur. Şu halde, eğer sizin dediğiniz gibi irade emirden ibaret olsa, Allah'ın İlâhî isteklerinden çoğu gerçekleşmemiş ve meydana gelmemiş olurdu.

Bununla beraber her akıllı kişinin nezdinde açıklanan ve apaçık emirlerdendir ki, buna bir köy muhtarı bile razı olmaz. Nerede kaldı ki, azamet ve mülkün meliki olan Allah razı olsun.

E) Kaza ve Kader

Bilinmelidir ki «kaza», Eşarilere göre gelecekte eşya üzerine müteallik olan ezelî iradeden ibarettir. «Kader» de, eşyaya kendi zatlarında ve hallerinde hususî olmuş kader; ve muayyen takdir üzere Allah'ın yaratma ve icad etmesinden kinayedir. Ama mütefekkirlere göre «kaza», var olmakla münasip olan şeye Allah'ın ezelî ilminden, yani «ân»ı ezelde bilmesinden ibarettir; ta ki o şey nizamın en güzeli ve intizamın en olgunu üzere tertip ederek meydana gelsin. Bu da onlara göre «gayet-maksat» ile isimlendirilir ki, işbu «gayet» mevcudatın taşmasının başlangıcıdır. «Kader» de, eşyanın kazada karar bulan yönü üzere sebepleriyle aynî vücuda çıkmaktan ibarettir.

Mutezile ise, kullardan meydana gelen ihtiyarî fiillerde kaza ve kaderi inkâr edip, işbu ihtiyarî fiillere Allah'ın ilmi müasip ettiğini ispat; ve geçen fiillerin meydana gelmesini bu ilme ve belki de kulların ihtiyar ve kudretine isnad eder.

ALTINCI MEVZU: ALLAHIN KELÂMI

Kelâm: Kur'an lâfızlarının delalet ettiği şerefli mânâlardan ibaret ezelî bir sıfattır ki, nazm ile tabir edilendir.

Diğer subutî sıfatlar gibi bu da, Allah ile kaimdir. Harf ve sesten mücerret bir mânâdır ki, ona, «kelâm-ı nefsi» denilir. İnsana nispetle «kelâm-ı nefsî», kalpde deveran eden söz demektir ki, lisan onun tercümanıdır. Nasıl ki meşhur şair Ahtal da, «Muhakkak söz kalp içinde ve/Lisan kalp üzerinde delil.» beytiyle buna işaret etmiştir.

Hazret-i Ömer dahi meşhur hutbesinde, «Söylenmişi nefsimde hazırlar olmakla, onu söylüyorum.» buyurmuş ki, bu da lâfızların delillenmişi olarak kalpte dönen bir kelam-ı nefsînin sabit oluş ve varlığına delâlet eder.

Şair Terkî şöyle der:

«Ne maniler, ne sözler bulunur gönül içinde
Her ne kadar görünüşte susmuşum kitap gibi.»

Karşılıklı konuşmamız ve yazışmamızda meselâ:

— «Kalbimde neler geçiyor?»
— «Kalbimde neler var?»
— «Gönüldeki şeyi arzeylerim.»

Buna benzer tabirler kullanırız ki, bu da, bu sözler ve kullanmanın yalnız Arap lisanında değil, Osmanlı lisanında da yayıldığına delâlet eder. Netice; her emreden ve yasaklayanın, her haber verenin emir, yasaklama ve haber ettiği şeyin mânâsı önce nefsinde hasıl olur. Sonra o mânâya, ya ibare, ya yazı, yahut işaret ile delâlet olunur.

İşte bu «mânâ», ilmin de iradenin de gayrıdır. Çünkü Allah, Ebu Leheb'in imana gelmeyeceğini muhakkak bilirdi; bununla beraber, ona da iman ile emretti. Şu halde kelamı ilmin aynı olsa, bu imkânsız olmak ve iradesinin de gayrı olmasa, Ebu Leheb'in her halde imana gelmesi gerekirdi.

A) Açıklama

«Kelam-ı nefsî», ibarelerinde, delil getirilmişlerin de başkalaşmasiyle değişmiş olmaz. Meselâ; biz Yusuf'un ayağa kalktığını haber vermek istediğimizde, Yusuf ile kalkmak arasındaki gereken nispetten ibaret olarak nefsimizde bulduğumuz «mânâ», ibarelerin başkalaşmasiyle değişmez. İbarelerin başkalaşmasiyle değişen delil getirilmişlerinin, yani ıstılahta «ilk mânâlar» diye isim verdikleri lağvedilmiş delillenmişlerin başkalaşmasiyle de değişmez. Meselâ; «Yusuf ayağa kalktı —Yusuf kıyam etti— Yusuf kaimdir.» gibi sözlerimiz, tek mânâyı, yani Yusuf'un ayağa kalkmasını haber vermekten ibaret bir takım tabirler olup, bu tabirlerin başka başka olmasiyle kasd olunmuş olan mânâ ki, Yusuf'un ayağa kalkmasını haber vermektedir, değişmez. Bu da açıktır, zira «ibareler» zamana, mekâna ve kavimlere göre değişik olur. Bunların değişikliği sebebiyle o, nefsî mânâda ihtilâf ve değişme hasıl olmaksızın, ibarelerin delil getirilmişi de muhtelif olur. Belki o mânâya ibare ile nasıl delâlet olunursa, yazı ve işaretle de öyle delâlet olunur.

Şu izahtan malûm olur ki, «kelâm-ı nefsî» dediğimiz bu mânâ, ibarelerden ibaret olan «kelâm-ı lâfzî»nin de gayrıdır. İbarelerin başkalaşmasiyle değişen delâlet olunanların da gayrıdır.

B) İstidlâl

«İlim» ve «irade»ye ihtilâfı gerçek olan «kelâm» sıfatının sabit oluşuna, hem ümmetin icmasiyle, hem de Allah'ın «metekellim-konuşan» olduğuna dair şerefli nebilerden nakillerin tevatürüyle delil getirilir. Çünkü Nebiler Allah'a «kelâm» ispat ederler. «Allah bunu emretti, şundan yasakladı» ve «Filân şeyden haber veriyor.» derlerdi. Bunların, yani, emir, nehiy ve haber vermenin hepsi ise, kelâmın bölümlerindendir. Şerefli Enbiya Hazretlerinin doğru sözleri dahi, yüce ellerinde zuhur eden harikulâde açık mucizeler ile sabittir. Kaldı ki, «kelâm» sıfatı sabit olmadıkça konuşma, imkânsızdır.

C) İstidrad

Kelam-ı nefsîyi ispat için benzetmeler makamında zikrettiğimiz, «söylenmişi nefsimde hazırlamakla, onu söylüyorum.» terkibi, Sakife gününde Peygamberin ashabı arasında cereyan eden malum mevzu ve tartışmaya dair Hazret-i Ömer'in halifelik zamanında irad ettiği bir hutbeden alınmıştır.

Hazret-i Ömer bu hutbesinde, keremli Ensarın Peygamberimizin vefatı günü yeni bir halife seçmek için Medine'de olan «Benî Saide Sakifesi» ad-

lı yerde toplanıp «danışma meclisi» oluşturdukları duyulunca, ashabın yücesi Ebu Bekir Sıddık ve Ebu Ubeyde bin Cerrah ile birlikte toplanma yerine varıp, aralarında cereyan eden görüşmeyi münasip bir şekilde nakil ve hikâye buyurdukları sırada; «O aralık ben de nefsimde beğendiğim sözü irad için birkaç kere söze karışmak istedimse de, Ebubekir, (Hele sen dur, sabret.) diyerek, bana teenni ve aceleyi terk ile emr eder, kalbimden geçeni bilivermiş gibi her defasında benim söylemek istediğim şeylerden birisini terk etmeyip, onu ayniyle ve belki de ondan daha iyisini söylerdi.» demiş ki, bu da hem Hazret-i Ömer'in insafına delâlet ve hem «nefsimde beğendiğim söz» tabiri gibi, «sözü nefsimde hazırladım» sözünün tercümesidir. Yani, «kelâm-ı nefsî»nin sabit oluş ve varlığına şehadet eder.

İşte «kelâm-ı nefsî» dediğimiz konuşanla kaim olan bu mânâdır ki, konuşan birisini kalbindeki o mânâdan haberdar, yani kalbindeki şeyi ifadeye azm ve sürat etmek isteyince, ya harflerden mürekkep lâfızlar ve lisanen söylenir, veya eliyle, gözüyle vs. azalariyle işaret ederek anlatır. Yahut o mânâya delâlet eden nakışlarla bir yere nakş ederek bildirir.

Şu halde, madem ki Allah'ın «mütekellim-konuşan» olması beyan olunmuş deliller ile sabittir, «Kelâm» sıfatı ile vasıflanması da zarurî olarak sabit olur. Çünkü konuşmayana «mütekellim» denemez. Konuşma ise araf ve lügatta kelâm sıfatı ile vasıflanmaktan ibarettir. Allah'ın mukaddes zatiyle kaim olan bu «kelâm sıfatı», ezelîdir. Zira malûmdur ki, Allah'ın zatiyle hadiselerin kıyamı imkânsızdır.

«Kelâmullah», harfler ve sesler cinsinden değildir; zira, zarurî ilim ile malûmdur ki, harfler ve ses-

ler, bazısının sonradan olmasıyla ve diğer bazısının tamamlanmasiyle şart olan araz hadisedendir. Çünkü ilk harf tamamlanmadıkça ikinci harf ile konuşmanın imkânsızlığı açıktır. Kelâm sıfatiyle vasıflanmasından dolayıdır ki, Allah, mütekellim, emreden, yasaklayan, haber veren oluyor. Yani «Kelâm», tek sıfat olup, alâkalıların ihtilâfiyle, emir, yasaklama ve habere ayrılır.

Nasıl ki, «ilim» ve «kudret» gibi Allah'ın subuti sıfatları da böyle birer kadîm sıfat olup, çoğalmak ve «hudus-sonradan olma», ancak bilgiler ve kuvvetlerden ibaret olan alâkalılar ve nispetlerinde vaki olur. Tevhidin kemaline lâyık ve gereken de budur. Zira, «tevhid», bir şeyin gerçekleşmesinde Allah'tan başkasının müdahalesi olmamaktır. Hem de zikrolunmuş yüce sıfatlardan her birinin gerçekte ve aslında çoğaldığına delilimiz yoktur.

Şayet sorulursa:

— «Emr, nehiy ve haber, kelâmın kısımları olup, bunlarsız kelâm anlaşılmaz; öyleyse, kelâm nasıl tek sıfat olabilir?»

Cevap verilir ki, emr, nehiy ve haber, kelâmın kısımlarından değil, belki kelâm alâkalılar yanında zikrolunmuş bölümlerden bir bölümdür. Bu da istikbâlde vâki olup, ama ezellerde, ne hakikaten ne de itibaren asla bölümlere ayrılma yoktur.

D) Kur'an

Tilâvet edilen ve okunan «nazmî hâdis»e, yani «kelam-ı lâfzî»ye Kur'an dendiği gibi, kadîm olan «kelam-ı nefsî»ye de Kur'an denir.

Bundan dolayı, «Kur'an Allah'ın kelâmıdır, mahluk değildir» der ve böyle itikad ederiz. Bu gayrı

mahluk olan «İlâhî kelam-ı nefsî»yi murad ettikçe, öncesi olan Kur'an'ı, (Kelâmullahı) takip etmektir ki, harfler ve seslerden oluşan «hâdis lafzî kelâm» hatıra gelmesin. Zira, yukarıda açıklandığı gibi «Kur'an» lâfzı, yerine göre «kelam-ı nefsî»ye de denir. Lâkin, gerek lügat ehli ve gerek kurra ile fıkıh usûlü alimlerine göre, bu demenin harfler ve seslerden oluşan «kelam-ı lâfzî» de de kullanılması yaygındır.

«Kelâmullah» tabiri ise, öyle değildir; çünkü bu da yerine göre Kur'an gibi «kelam-ı lâfzî» ile «kelâm-ı nefsî» arasında müşterek isimdir. Fakat, Ehli Sünnet ve Cemaatın bildiğinde olsun, bu tabirin denmesiyle zihne birden gelen, ancak kelam-ı nefsîdir.

Kelâmullah tabiriyle zihnimize gelen Kur'an'ı Kerim, kitaplarımızda yazılmış, kalbimizde saklı, dillerimizde okunan ve kulaklarımızla da işitilmiştir. Fakat bununla beraber, kitaplarda, kalplerde, dillerde ve kulaklarda hal (hulul edici) değildir. Belki Allah'ın Zatı ile kaim bir mânâdır ki, o mânâya delâlet eden «hissî lafzın nazmı» vasıtasiyle telâffuz olunur, işitilir ve «nazm-i muhayyel-zihinde hayal edilen nazım» vasıtasiyle ezberlenir. Yine o mânâya delâlet eden harfler için mevzu, nakışlar, suretler ve şekiller vasıtasiyle yazılır. Nitekim, «Ateş, yakıcı bir cevher olup, lâfız ile zikrolunur ve kalemle yazılır.» denir. Halbuki, ateşin lâfız ile zikrolunmuş ve kalemle yazılmış ve satıra geçmiş olmasından, ateşin hakikatinin ses ve harf olması gerekmez.

Sözün özü: Dıştaki her mevcut için gözlerde, zihinlerde, ibarede ve yazıda birer varlık mevcuttur ki, «kitabet» ibareye, yani telâffuza, «ibare» zihnî varlığa, «zihnî varlık» da gözün varlığına ve başka tabirle, dıştaki varlığa delâlet eder.

Kitabetin ibareye, ibarenin zihnî varlığa delâletleri (vaz'edilmiş delâlet) ve zihnî varlığın dıştaki varlığa delâleti (zatî delalet) olmasiyle, kitabet, delillenmişin harici delâlet edendir. Dıştaki delâlet edicinin de gayrı delillenmiştir. Zihindeki, hem delâlet edici, hem delillenmiş olandır.

Şu halde, meselâ «Kur'an mahluk değildir.» sözümüzde olduğu gibi, her nerede Kur'an'ı Kerim öncesiz olan şeylerden bir şeyle vasıf olunursa, orada Kur'an ile murad edilen Kur'an-ı Kerim'in dışta mevcut olan hakikati demektir ki, Allah'ın zatiyle kaim olan Kelâm-ı nefsî'den ibarettir. Meselâ, «Kur'an'ın yarısını okudum» sözümüzde olduğu gibi ki, işitilmiş manzum lâfızları okudum demektir. Her ne kadar yaratıklar ve hâdis olanların lâzım gelen şeylerinden bir şeyle vasıf olunursa, onda da «Kur'an» ile söylenmiş ve işitilmiş olan Kur'an lâfızları murad olur.

Yahut, «Kur'an ezberledim.» sözümüzde olduğu gibi, Kur'an ile tasavvur edilen lâfızlar maksat olur. Yahut, «Hadesten temiz olmayanlara Kur'an'a ellemek haramdır.» sözünde olduğu gibi, Kur'an ile «maddi olarak konulmuş şekiller» murad olur.

Şeyin, gözlerde varlığı «hakikat»dır.

Zihinler, ibare ve kitabette varlığı «mecaz»dır.

Ellemenin Kur'an'a taalluku da, mahlukatın gerekli olan şeylerinden bir «lâzım»dır.

Zira, ellemenin taalluku «hadis»tir.

Taalluk edilen de, «hadislerin mahalli»dir.

Hadislerin mahalli olan şey de, «hâdis»tir.

Okumak ve ezberlemekte de hâl, bu şekil üzeredir.

Demek isteriz ki: «Kelâm-ı nefsî»yi zikrolunmuş işler ile vasfetmek, mecazî vasıftır. Şu halde, her ne

vakit beyan olunmuş Kur'an, öncesiz lüzumlu olan şeylerden biriyle hakikaten vasfolunursa, maksat Kur'an-ı Kerim'in dıştaki mevcut hakikati demektir ki, bu da Allah'ın Zatı ile kaim olan «kelâm-ı nefsî»-dir.

Her nerede hâdis olanların lüzumlu olan şeylerinden birşeyle vasıf olunursa, orada da Kur'an'la murad, kelâm-ı nefsî'ye delâlet eden lâfızlardır. Çünkü, şer'î hükümlerin şer'î delilî mânâ değil lâfız olduğundan, usûl imamları Kur'an'ı «kutsal sayfalarda yazılmış ve Allahın Sevgilisinden bize tevatüren (ağızdan ağıza geçerek) nakledilmiş olan Yüce Nazmın ismidir.» dediler.

İmam Eşarî, Allah'ın sıfatı olan «kelâm»ı, «Kadîm-i Nefsî»nin işitilmiş olması gerektiği fikrinde olup, Üstad Ebu İshak Esferaîni ise, «İlâhî Kadîm Kelâm'ın işitilebilmesi mümkün değil.» demiştir ki, Şeyh Ebu Mansur Maturidiye'nin de görüşü budur.

Her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de Hazret-i Musa için, «Ta ki Allah'ın Kelâmını işitir.» diye buyurulmuşsa da, bu ayetin özü, Hazret-i Musanın Allah'ın kelâmını işitmiş olmasını yazıyle bildirme mânâsınadır. Şu kadar ki, bu yüce ayetler dahi Hazret-i Musa'nın İlâhî Kelam-ı Nefsî'yi işittiğine delalet etmez. Çünkü biz de, «filânın ilmini işittim» deriz. Halbuki böyle demekle hakikatte ilmi işitmiş olmayız. Bu terkibin mânâsı, «filânın ilmine delalet eden bir haber işittim» demektir. Nasıl ki, «Allah'ın kudretine bak.» denilir ki, murad İlâhî kudret eserleridir. Bundan anlaşılır ki, Hazret-i Musa da Allah'ın kelâmına delâlet bir ses işitmiştir. Fakat madem ki Hazret-i Musa'nın bu işitmesi kitap ve melek vasıtasiyle olmayıp, vasıtasız ve doğrudan doğruya gerçekleşmiştir. Risalet sahibi Peygamber Hazretleri konuşucu ismiyle şeref sahibi olmuştur.

Denilirse ki: «Kelâmullah» tabiri, kadîm ve Zat ile kaim olan mânâda, hakikat ve telif edilmiş nazımda mecaz olmuş olsa, «indirilmiş muciz nazım ki, sureler ve ayetlerde açıklanmıştır; Kelâmullah değildir» demek doğru olurdu. Bununla beraber, ümmetin icmaı bunun zıddı üzerine kabul edilmiştir.

Yine denilirse ki; muciz ve meydan okuyan ancak Allah'ın kelâmıdır. Bununla beraber icaz ve meydan okuma yalnız surelerde açıklanmış olan telif olunmuş nazımda tasavvur olunur. Çünkü kadîm sıfat olan «Kelâm-ı Nefsî»ye karşı gelmenin mânâsı yoktur. Bu bakımdan Kelâmullah, Kelâm-ı Nefsî'de «hakikat», kelâm-ı lâfzî'de «mecaz» olması doğru olamaz.

Cevap verilir ki: Kelâmullah, kadîm Kelâm-ı Nefsî ile sureler ve yüce ayetlerde ayrı olan «hâdis kelâm-ı lafzî» arasında müşterek isim olup, ikisinde de hakikattir. Bunun için, kelâm-ı lâfzîden Kelâmullahın reddi lâzım gelmez. Yani, kelâm-ı lâfzî «Kelamullah değildir.» denilemez ki bu, ümmetin icmaına muhalif olmak, icaz ve meydan okuma, «Kelâmullah ile olmaması» gibi bir yanlışlığa sebep olur.

Kelâm-ı Nefsî'de kelâm, «Allah'a izafetin mânâsı (kelâm), mevlânın sıfatıdır.» demek olduğu gibi, kelâm-ı lâfzide de izafetin mânâsı, «İlahî kelam-ı lâfzi, Hak Taalânın yaratığıdır. Yaratıkların telifinden değildir.» demektir.

Soru

«Kelâmullah, Kelâm-ı Nefsî ile kelâm-ı lâfzî arasında müşterek isim ve bunun ikisinde de kullanıl-

ması hakikattir.» diyorsunuz. Halbuki bazı Ehl-i Sünnet büyükleri kelâm-ı lâfzî'ye, «Kelâmullah denmesi mecazdır.» diye açıklamışlardır. Buna ne dersiniz?

Cevap

Gerçekten bazısı böyle demiştir. Lâkin, bunun mânâsı, kelâm-ı lâfzîye «Kelâmullah» ismi verilmesi demek olmayıp, belki «Kelâmullah» asliyle ve bizzat, yani vasıtasız olarak Zorunlu Varlık ile kaim olan mânânın ismidir. Kelâm-ı lâfzîye de, «Kelâmullah» denilmesi, sırf kelâm lâfzının «İlâhî Kelâm-ı Lâfzî»den ibaret olan bu mânâya delâleti itibariyledir.

Netice

Bu açıklamadan malûm olduğu üzere, Araba göre, kelâmın ses ve harfden mücerred olarak bir diğer mânâsı daha vardır ki, kalpde deveran eden söz demek olup, kelâm-ı lâfzî'nin hakîki mânâsı budur. İşte, Allah'ın bu mânâca Kelâm-ı Nefsî ispat olunur ki, bu Kelâm-ı Nefsî diğer İlâhî sıfatlar gibi kadîmdir. Kur'an-ı Kerim, bu kadîm olan Kelâm-ı Nefsî ile, okunan ve duyulan hâdis kelâm arasında ortak isim oldu. Bunun için, «Kur'an kadîmdir.» denildiğinde murad, ilk mânâdır. «Kur'an okunmuş ve işitilmiştir.» denilmesi, okuma ve yazmanın ona göre Kelâm-ı Nefsî'ye delalet etmesine dayanır.

Fakat İmam Ahmet Hanbel Hazretlerinin Kur'an-ı Kerim'e hâdis demekten sakınması, ondan evvel seleften böyle dendiğini işitmediğinden dolayıdır. Yoksa, İmam Hanbel Hazretleri, yazılmış sayfaların ve lisanlar üzerine carî olan okumanın hâdis olduklarını müşahede ettiği halde, onların kadîm olmalarına nasıl kail olabilirdi? Zira, onların hâdis olduğu görülmüş olduğundan, bunu inkâr etmek, bedihiyyatı inkâr demek olup, İmam Hazretleri asla bu apaçık sözü reddetmez. Fakat tam sakınma ve korkması, «hâdis» lâfzını demesine mâni olmuştur.

YEDİNCİ MEVZU: TEKVİN

Hakiki sıfatların sekizincisi olan «tekvin», Allah'ın yaratması demektir ki, kainata taalluk eder bir ezelî sıfattır. Çünkü, Allah'ın yaratan olduğuna ve «iştikak-kök ilgisi» içinde alındığı yer, bir şeyin hem vasfı, hem o şeyle kaim olmadıkça ondan türeyen ismin o şeye denmesi imkânsız olduğuna, akıl ve nakil müttefiktirler.

Tekvin, ezelîdir.

Zira hâdis olsa, Mutlak Varlık ile hadislerin birlikte ayakta durması lâzım gelir ki, bu imkânsızdır.

Tekvin, ezelîdir.

Zira hâdis olsa, sonradan var olması, ya diğer tekvin sebebiyle olacak ki, bu muhal olan zincirlemeyi doğuracağından, tekvinin sonradan var olması ve âlemin tekvinini değişmek derecesine vardırmak lâzım gelir. Halbuki âlemin tekvini şahit olduğumuzdur. Veya tekvinin hâdis olması, diğer tekvin sebebiyle olmayacak ki, bu takdirde de tekvinin nefsi, sonradan olma ve meydana gelmeden uzak demek olacağından, bunda da Yaratıcının değişmesi ve bozulması vardır. Halbuki Allah, «O her gün yeni bir iştedir.» buyurmuştur. (Rahmân Suresi, 29)

Tekvin, ezelîdir.

Zira, tekvinin hâdis olduğu kabul edilse, ya Allah'ın zatında meydana gelmiş olacak ki, bu surette Mutlak Varlığın hadislerin mevzuu olması gerekir. Yahut, «Her cismin tekvini yine o cisim ile kaimdir.» diyen Mutezilenin ileri gelenlerinden Ebul Huzeylik'in zannı gibi, Allah'ın Zatının gayrı da sonradan var olmuş olacak ki, bu takdirde her cismin, kendi kendisinin yaratıcısı ve meydana getiricisi olması gerekir. Bu, her iki suretin de yasaklanması ve değişmesinde ise gizlilik yoktur.

Ama Maturidi Hazretlerine göre, yapma, yaratma, rızık verme, hayat verme, öldürmeye ve bunların benzeri olarak Mutlak Varlığa isnad olunan sıfatların bütünü, İlâhî Zat ile kaim olan «tekvin» sıfatına dönen olup, yalnız eserlerin ihtilâfı sebebiyle geçen tek sıfatın, yani «tekvin»in isimleri değişir.

Şöyle ki: Tekvin sıfatı, mahlukata ve oluşlara taalluk edince; yaratıcı... Rızka taalluk edince; rızık verici... Hayat'a taalluk edince; hayat verici... Ölüme taalluk edince; öldürücü, diye isim verilir. Diğerleri de bunun gibi.

Şeyh Eşârî Hazretlerine göre «tekvin», izafetler ve aklî itibarlardandır. (Son bulmayan Sanatkâr Yaratıcının, her şeyden önce, her şeyle beraber, her şeyden sonra, lisanlarımızla zikrolunmuş, mabudumuz, hayat verenimiz ve hayatımıza son verenimiz vs. olması gibi.)

Ezelde hasıl olan, ancak yaratmanın, rızık vermenin, hayat verme ve hayat almanın vs. başlangıç ve illetidir. Bu başlangıç ve illetin ise, kudret ve iradeden başka bir mustakil sıfat olduğuna delilimiz yoktur.

Soru

Kudretin yaratmaya başlangıç olabilmesi nasıl caiz olur ki, mümkün olanlar ve oluşların, varlık ve yokluğa nispeti eşittir.

Cevap

Gerçekte, kâinatın varlık ve yokluğuna kudretin nispeti eşittir. Lâkin iradenin katılmasiyle iki yönden birini gerçekleştirmeye tahsis eyler.

Ek

Şeyh Eşarî Hazretlerine göre Allah'ın sıfatları iki çeşit olup, birisi Zatî sıfatlardır ki, bunlar Mutlak Varlığın mukaddes Zatlariyle kaim ve kadimdirler. Tekvinden başka yukarda bahsi geçen yedi sıfatlar gibi.

Bir çeşidi de fiilî sıfatlardır ki, bunlar hâdis olup Mutlak Zat ile kaim değildirler; tekvin, hayat verme, öldürme ve benzeri sıfatlar gibi.

Zat sıfatları ile murad; reddinden noksanlık lâzım gelen... Fiil sıfatları ile murad; reddinden noksanlık lâzım gelmeyen sıfatlardır.

Tekvinin hâdis oluşuna inanan Eşarîler şöyle der:

— «Dövülen olmadan dövmenin meydana gelmesi tasavvur olunamayacağı gibi, yaratılmış olmadan yaratma da tasavvur olunamaz. Bunun için «tekvin» öncesiz olsa, yaratıkların da öncesizliği gerekir ki, bu muhaldir.»

Maturidîler'in ise, cevabı şöyledir:

—«Tekvin, son bulmaz Sanatkâr Yaratıcının bütün âlemi ve âlemin parçalarından her parçayı ezelde değil —belki var olduğu vakit— yaratma ve meydana getirmesini buyurması demektir ki bu, bizim görüşümüzde yaratılmışların dışındadır.

Bu takdirde «tekvin», ezelî ve ebedî olarak devam eden ve yaratılmışlar dahi, alâkalı oluşun sonradan var olmasiyle hâdistir. Nitekim ilim ve kudret de, alâkalı oldukları hâdis olduğu için, alâkalı olduklarının öncesizliği lâzım gelmeyen kadîm sıfatlardan başka sıfatlarda da hal bu şekildedir.»

Maturidiyye'ye göre, «tekvin», yaratılmışların dışındadır. Zira fiil, mutlaka işlenmiş ve yapılmışa zıt olur. Dövülmüş ile dövme, yenilmiş ile yeme misâlinde açık olduğu gibi.

Tekvin, «mükevvenin - yaratılanın» gayrıdır. Zira aynı olsa, yaratılmışların yaradansız olarak kendi kendilerine yaratılmış olmaları gerekirdi. Çünkü, «tekvin» yaratıkların aynı olunca, varlıkların yaratılmasında, başka bir yaratıcı müessire ihtiyaçtan uzak kalarak, kendi kendilerine var ve bununla beraber kadîm olmaları gerekir. Bu ise muhaldir.

Tekvin, yaratılmışın aynı olmakla beraber, yaratılmışın yaradılmasında kendi zatından başka yaradıcıya ihtiyacı kabul olunsa, tekvin ve icad, o başka yaratıcının ve bu takdirde de tekvin, yaratılmışın aynı olmaması gerekir. Çünkü, yaratılmışların Sanatkâr Yaratıcıya ihtiyacı, yalnız tekvin ve icad hususundadır. Bununla beraber, yaratılmışların hiçbirisi Mutlak Varlığa ihtiyaçtan uzak değildir. Yine bunun içindir ki, «tekvin» yaratılmışların aynı olamaz.

Zira, eğer aynı olacak olsa, Mutlak Yaratıcının âlemin varlığında yaratma ve tesiri olmaksızın, âlemin yok olmasından daha kıdemli ve âlemi yaratmaya kâdir olmaktan başka, kâinatın bir oluşa taalluku olmaması lâzım gelirdi. Çünkü, «tekvin» yaratılmışın aynı olunca, yaratıkların başka yaradıcıya ihtiyaçtan uzak ve kendi kendine yaradan olması lâzım gelir. Mutlak Varlığın ise, âlemin yaratılmasında yapma ve tesiri olmayınca, yalnız âlemden daha kıdemli ve âlemi yaratmaya kâdir olması, Mutlak Zatın yaradan ve âlemin mahlûk olmasını icap etmez. Halbuki, âlemin yaradıcı ve sanatkârı, ancak Mutlak Kudret sahibi Allah olup, zıttı batıldır.

Tekvin, «mükevven - vücud bulmuş»un gayrıdır.

Çünkü, aynı olsa, kainatı yaradanın, yer ve göğün yaradıcısı Mutlak Varlık olmaması icap ederdi. Zira, apaçıktır ki «mükevven»in mânâsı tekvin sıfatıyla vasıflanan demek olup, buna nispetle de «tekvin» mükevvenin aynı olur ki, tekvin sıfatının Mutlak Zat ile kaim olmaması iktiza eder.

Tekvin, «mükevven - vücud bulmuş»un gayrıdır. Zira aynı olsa, «Şu siyah taşın yaradıcısı siyahtır. Şu siyah taş, siyahlığın yaradıcısıdır.» dememizin doğru olması gerekirdi. Çünkü yaradan ile siyahlığın mânâsı, yaratma ve siyahlık kendisiyle kaim, yani «yaratma ve siyahlık sıfatlariyle vasıflanmış olan» demek olup, bundan dolayı yaratma ve siyahlık, tek iş ve yerleri olan taşla birleşmiş olması sebebiyle, böyle bir yanlış hükme netice olur.

Saadettin Teftezanî Eş'arilere yardım ederek diyor ki:

— «Geçmiş meselede açıklanan beş mahzurların hepsi, fiil ile mef'ul arasında aşikâr olan zıtlık

ile hükmün zarurî oluşuna misâldir. Şu kadar ki, akıl ve şuur sahiplerine göre lâyık olan buna benzer bahislerde dikkatli tefekkür ederek, değişmesi daha alt mertebe temyizi olana bile apaçık ve belli olan işleri, «kelâm usûlü» seçkin alimlerine nispet etmemelidir. Belki lâyık ve münasip olan, seçkin alimlerin sözü için bir yüklenmişlik aramaktır ki, âlimlerin çekişmesine ve akıl sahiplerinin ihtilâfına konu olması değru olur.»

Zira, «tekvin, mükevvenin aynıdır.» sözünü söyleyen Eş'arî Hazretleri şunu demek istemiş:

— «Failden bir fiilin meydana gelmesinde, fail ve mef'ulden başka yoktur. Ama tekvinî icad ve diğer buna benzer kelimeler ile tabir olunan mana, bir itibarî emirdir ki, failin mef'ule nispetinden meydana gelir. Yoksa bu mânâ, mef'ule karşı olarak dışta kesin bir emir değildir.»

İşte, «tekvin, mükevvenin aynıdır.» demekten murad budur, yoksa «tekvinin mânâsı, mükevvenin mânâsıdır.» demek değil ki, zikrolunan imkânsızlık icap etsin.

Saadettin bu bahisle güzel bir misal vererek der ki:

— («Tekvin, mükevvenin aynıdır» sözü, hakikatte, «varlık, dışta mahiyyetin aynıdır.» sözüne benzer. Yani, dışta mahiyyet için başka ve vücud ile isimlenen «arız mahiyyet» için de başka bir tahakkuk yok ki, meselâ «cisim ile siyahlık» gibi kabul eden ve kabul edilmişin toplanmasına benzer bir surette toplanabilsinler. Belki mahiyyet dışta mevcud olunca, onun varlığı dıştaki vücudundan ibarettir. Şu kadar ki, akıl vücudu mülâhaza etmeksizin de yalnız vücudu mülâhaza edebildiğinden, vücud ile mahiyyet, her ne kadar manen birleşmiş ve eşit iseler de, aklen zıttırlar.)

İşte, «tekvin, mükevvenin aynıdır.» sözü de buna benzediği için, zikrolunmuş mahzurlardan birisi gerçek olmaz. Bundan dolayı, mükevvenatın yaratıcısı Allahtan yaratılma ve meydana gelmesi; Mutlak Zat ile kaim, kudret ve irade sıfatlarına zıt bir hakiki sıfata bağlı olduğu ve bu sıfatın da «tekvin» sıfatı olduğu ispat olunmadıkça, «tekvin, mükevvenin aynıdır.» sözünün iptali kabil olamaz.

Eş'arî'ye göre taalluk iki çeşittir; biri «ezelî taalluk», diğeri «tencizi taalluk»dur. Ezelî taaluka «manevî taalluk» da denir ki, bu, ezelî olarak sabittir. Bu manevî taalluk itibariyledir ki, Eş'arî'ye göre «tekvin» de, kudret sıfatına dönen olmakla beraber ezelî olmuş olur. «Tencizi - sonuçlandırıcı» taalluk, hâdistir. Bu tencizi taalluk itibariyledir ki, Eş'arîler, «fiili sıfatlar hâdistir.» derler. Tahavî, İmam-ı Azam Ebu Hanifetül Kûfî Hazretlerinden naklen demiş ki:

— «Allah'ın Mutlak Zatı sıfatlariyle beraber nasıl ezelî ise, böylece sıfatların öncesi üzere daimî ve ebedî olarak son bulmaz. «Hâlık» şerefli ismi, kainatı yaratınca kazanılmış değildir. Mahlûkatı icad ve ihdas etmekle de Hâlık ismi kazanılmamıştır. Daha rab edinme yok iken, kendinde Rablık vardı. Yaratıklar yok iken, zatında yaratıcı mânâsı mevcut idi. Mutlak Varlık, ölüye hayat veren olduğu gibi, ölüyü diriltmeden önce de «hayat veren» şerefli ismine sahipti. Böylece, kainatı oluşturmadan önce «Hâlık» ismine istihkakı vardı; bu böyledir. Zira yaratıcının kudretinin herşeyi kaplayan ve ihata etmesini, yine Mutlak Zatı bize haber vermiştir. Ve O, herşey üzerine kadîrdir.»

İmam-ı Azam Ebu Hanife Hazretlerinin şerefli sözünü burada nakil ve vermekten muradımız, Eş'arîlerin manevî taalluk hakkında beyanlariyle, Hazret-i İmamın sözünün muvafakatını anlamak ve suretle faydayı tamamlamaktır

EK

İLM-İ KELÂM (*)

— I —

«Bildiğini, niye bildiğini bilmemek» meselesine misâl mevzulardan biri de İLM-İ KELÂM... Kabuk tarafından ve ezbere öğrenmek, «ilim» ve «bilme»yi işin kemmiyet cephesinin kalabalığı zannederek, bu mevzudaki keyfiyet züğürtlüğünü anlamamak felâketi...

— II —

Dar ve geniş mânâsıyla İLM-İ KELÂM'ın içindeki meseleler:

— «Allah'ın zât ve sıfatından, nübüvvet ve risâlete ait meselelerden, başlangıç ve netice itibariyle varlığın oluş durumundan bahseden bir ilimdir.»

İlm-i Kelâm, başlangıç ve netice kaydiyle müsbet ilimlerden, «İslâm Kanunu» kaydiyle de felseфeden ayrılır. Çünkü müsbet ilimler, hissen sabit olan, yani beş duyuya dayanarak varlık âlemindeki hadiselerden ve bunların keyfiyetinden, maddeler ve unsurlarından, bunlara ait sebep ve meselelerden, tâbi olduğu kanunlardan bahseder.

(*) Salih MİRZABEYOĞLU — «DİL VE ANLAYIŞ — DİL VE DİYALEKTİK».

Müsbet ilimler, tecrübe ve beş hasse sahasına dahil olmayan meseleleri tetkike selâhiyetli değildir. Felsefeye gelince, başlangıç ve netice itibariyle varlığın oluşundan, zât ve ilâhî sıfatlara ait bazı meselelerden bahsederse de, yalnız akla dayanır, İslâm'a tâbi olmaz.»

— III —

İLM-İ KELÂM'ın mevzuu:

— «İlm-i Kelâm'ın mevzuuna giren malûmatların her biri, kendisine yüklenen ve bağlanan bir şey ile, ya dinî bir akîde veya dinî akîdelerin başlangıcını teşkil eder. Meselâ: «Allah birdir, her cisim hadistir.» kaziyelerinde, «Allah» ile «her cisim» birer bilenen hakikattir ki, bunlar kendilerine yüklenen «Birdir» ve «Hadistir» lâfızlariyle birer akîde teşkil etmektedir. Şu kadar ki, birinci kaziye bir «dinî akîde», ikinci kaziye ise dinî akîdedendir, o köktendir.»

— IV —

İLM-İ KELÂM'ın maksadı:

— «İlm-i Kelâm'ın meseleleri, kelâma mevzu ve sabit olan, birer dinî akîde veya dinî akîdelere ait nazariyelerden ibarettir. Meselâ: «Allah vâhiddir», «Âlem hadistir» kaziyelerindeki hükümler, yani «bir»liğin İlâhî Zât'a ait kesinliği ve sonradan olanların âleme isnat olunması, nazariyeden sayılmış ve İlm-i Kelâm meselesi olmuştur.»

— V —

İLM-İ KELÂM olarak adlandırılma ve anılış sebebi:

Bu hususta çeşitli görüşler vardır... Bu ilimdeki araştırma mevzularının en meşhuru, Allah Kelâmının, yani Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi olduğundan, bu yüzden İlm-i Kelâm ismi verilmiştir.

İlm-i Kelâm, imân meselelerine aittir; bu bakımdan, evvelce «ilm-i itikad, ilm-i tevhid» denilmişken, sonradan «İlm-i Kelâm» olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirişte de çeşitli mânâlandırmalar vardır; evvelâ, bu ilme ait bahis ve görüşmelerin en meşhuru, sünnet ehli ile, sünnet ehlinden ayrı olanlar arasında, Kur'an'ın mahlûk olup olmaması bakımından cereyan etmiş, bu yüzden de bahislerin en meşhuru olan «kelâm», ilgisi dolayısiyle bu ilmin umumî heyetine ünvan olmuştur.

Sonra: Diğer ilimleri tahsil etmek umumiyetle okuma ve tefekkür ile mümkün olur. Halbuki İlm-i Kelâm'ın dışaridan lâyıkiyle elde edilebilmesi, tartışma ve münazaraya, iki taraftan kelâm alış verişine bağlı olduğundan, bu cihetle kendisine bu isim verilmiştir.

Daha sonra: Mantık, akıl ve felsefeye ait meselelerde konuşmak için insana kuvvet verdiği gibi, İlm-i Kelâm da şeriate ait meseleler hakkında konuşabilmek için sahibine kuvvet verir. Binaenaleyh MANTIĞA MUKABİL OLMAK ÜZERE kendisine, «Kelâm» yakıştırılmıştır.

— VI —

İLM-İ KELÂM'ın gayesi:

— «Sahibini taklitten kurtararak, sağlam biliş seviyesine yükseltmek, doğru yolu bulmak isteyenlere öğretmek, inad edenleri cevap veremez hale ge-

tirmek, İslâm akaidini bozuk bir takım kimselerin uyandıracakları şüpheler ile sarsıntılardan korumak, diğer şer'î ilimlere yardım etmek... Buna göre, İLM-İ KELÂM, ilim ve fenler arasında en yüksek ve en şerefli bir mertebeyi haizdir.»

— VII —

İLM-İ KELÂM'ın temeli:

— «Varlıkların vücudu ve eşyanın hakikatlerinin belirmesini, hakîm ve yaratıcı olan Allah'ın zât ve sıfatlarına delil getirmektir... Eşyanın hakikatleri, vehimlerden ve hayâllerden ibaret değildir. Belki hariçte mevcut ve bu hakikatlere insanların ilîm ve vukufları, kaderlerince ulaşacakları imkândır.»

— VIII —

İLM-İ KELÂM'ın tarihçesi:

— «İlm-i Kelâm'ın tarihi dikkate alınırsa, başlıca üç devreye tesadüf olunur: İslâm'ın ilk devirlerinde birlik mevcuttur ve şüphe edilen meseleler Peygamber Efendimize, sonra dört büyük Halife'ye ve diğer sahabeye müracaatla hallettirilirdi ki, bu zamanda dinî akîdelerden bahis olan İlm-i Kelâm'ın kuruluşuna ihtiyaç görülmemişti. Fakat aradan bir hayli müddet geçip de feyzi huzurdan olan zatlar azalınca vaziyet değişti; müslümanların inanışlarındaki temizlik, fikirlerindeki doğruluk, aralarındaki uygunluk ve samimiyet azalmaya yüz tuttu. Artık din uleması bu kötü cereyanın önünü almak maksadiyle ve itikadî hükümleri delilleriyle bildirmek üzere, «İlm-i Tevdid, Fıkh-ı Ekber» ünvaniyle bir ilmin kuruluşuna lüzum gördüler. Bu hususta, yüzyılın ve yüzyılların en meşhur kitabı, İmam-ı Azam Hazretlerinin «Fıkh-ı Ekber»idir. İşte İlm-i Kelâm'ın birinci devresi bu surette vücuda gelmiştir.

Sonra Hicretin Birinci asrı nihayetinde zuhur eden bir takım fırkalar tarafından sünnet ehline muhalefet maksadiyle itikada dair kitaplar yazılmaya başlandı. Bu uydurma yeniliğe bulaşmış eserler, bir yığın bâtıl akîdeleri ve bozuk fikirleri toplamış bulunuyordu. Bunlar, bu yolda kurmuş oldukları ilme KELÂM nâmını verdiler.»

Ehl-i sünnet uleması ise halkı bu kelâmdan menediyordu. İşte, büyük âlimlerden ve bilhassa ayrılık mezheplerinin görünüşü zamanında zuhur eden dört müçtehidin İlm-i Kelâm'ın yerilmesi ve tahsilinin yasaklanması hakkında rivayet olunan sözleri, bu bid'at ehli tarafından yayınlanan İlm-i Kelâm'a aittir. Buna mani olmak üzere ehl-i sünnet âlimleri de ilm-i tevhîde dair eserler tasnif ediyorlardı... Nihayet Hicretin üçüncü asrında ehl-i sünnet yolunu ihyaya ve ehl-i bid'atı red hususunda bir hayli eser, Abdullah İbni Küllâb Hazretleri tarafından telif edildi. Ve sonrası...

Her iktisadî hadisenin sosyal bir hadise oluşuna karşılık, her sosyal hadise iktisadî değildir... Bu anlayış çerçevesinde, geniş mânâsıyla İlm-i Kelâm'dan olan ilimler:

— «Mesalik-i felsefiye, İlm-i kıraet, İlm-i tefsir, İlm-i hadis, Ehadisi şerîfenin eksamı, İlm-i fıkıh, İlm-i Usul-i fıkıh, Hilâfiyat, İlm-i ahlâk, İlm-i tasavvuf.»

— IX —

İlm-i Kelâm'ın genel ve özel mânâsını böylece çerçeveledikten sonra, tıpkı iktisat, siyaset v.s. gibi mevzuların sosyoloji içine girmesi, fakat derinleşilen mevzu alanı olarak birbirlerinden ayrılmaları ve sosyolojinin mustakil ve özel bir ilim dalını belirtmesi gibi, malûm mânâsıyla İlm-i Kelâm'ın değerlendirmesini yapalım... İmam-ı Gazâli Hazretleri buyuruyor:

— «Kelâm ilmine dair mütalâa ettiğim kitaplarda gördüm ki, bu ilim kendi maksadını anlatmaya kâfi geliyor; fakat benim maksadımı temine yetmiyor.»

Niçin yetmiyor? İşte cevabı:

— «Kelâm ilminin gayesi; ehl-i sünnet itikadını, uydurma yenilik ehlinin bulandırmasından korumaktır.»

Hiç olmazsa bellibaşlı bir zümre olarak kaynaktan gelen suyu bulandırmadan sürdüren bir toplumun şartlarında, kısaca «ruh, anlayış ve görüş» yerli yerinde iken; içten veya dıştan yapılan saldırılara karşı koymanın ihtiyacı başka, bu kaybolduktan sonra olanca hakikatiyle «ruh, anlayış ve görüş» bünyesinin tesisi, bunun iç ve dış'a karşı kurucu ve koruyucu ihtiyacı başka... İmam-ı Gazâli'nin söylediklerinde, ilk önce bunu görelim; yani İlm-i Kelâm'a hakim cedel tavrının mücerret kabule dayalı olduğunu... Bu çerçevede, onun zuhur zamanıyla içinde bulunduğumuz devri karşılaştırırsak, söyledikleri daha da mânâlı. Karşısındakinin yanlışını çıkarmakla doğru olunamayacağı ve

diyalektiklerin çelmesine takılıp ÜST FİKRE çıkamama bahsiyle de alâka içinde devam edelim:

— «Bazı bid'atçıların zuhuru kelâm ilminin meydana gelmesine sebep olmuştur. Hakikaten kelâmcılardan bir taife, Allah'ın bu mevzudaki davetine uyarak, sünnet-i seniyyeyi pek güzel müdafaada bulunmuş ve gerek Nübüvvet makamından iyi kabul sayılan «akîde» hakkındaki mücadele, gerekse bid'atçıların ortaya attıkları yeni bid'atların yolunu değiştirmek hususunda güzel müdafaalarda bulunmuşlardır. Fakat onlar bunu yaparlarken hasımlarından aldıkları ve kabule mecbur kaldıkları bir takım başlangıçlara dayanmışlardır. Bu, ya taklitten, ya icra-ı ümmetten, veya Hadis-i Şeriflerin mücerret kabulünden ibaretti. Daha ziyade meşgul oldukları şey, münakaşa anında hasımların fikirlerindeki tezatları ortaya koymak, onların kabul ettikleri esasların doğurduğu yanlış düşünceleri tenkid etmek gibi şeylerdi. Bu ise, «bedihî-apaçık» delillerden başkasını kabul etmeyenler için pek az bir fayda sağlamaktan ileri gidememiştir. İşte bundan dolayı Kelâm İlmi beni tatmin etmedi ve benim şikâyet etmekte olduğum derde şifa olmadı.»

Yani? Başkasının yanlışlığını göstermek, varlığın varlıkla kavranışı, ruhun ruhla sezilişi halinde bedahetlere dayalı tez olmadığı zaman, senin doğruluğunu göstermez.

— «Kelâm sanatı zuhur edip bu hususta çalışmalar çoğalınca ve üzerinden uzun müddet de geçince, KELÂMCILAR sınıfı ehl-i sünnet inançlarını müdafaadan vazgeçip, eşyanın hakikatlerini araştırmaya başladılar. Cevherden, araz'dan ve bunla-

rın hükümlerinden bahse koyuldular. Fakat kelâm ilminden maksat bu olmadığından, Kelâm'ın asıl gayesine ulaşılmış olmadı.»

Bütün bu izahlardan sonra anlaşılması gereken şudur ki, Kelâm İlmi bizde bağlı akılla tefekkür ocaklarından biri iken, hikmet plânındaki derinliğine düşüncenin kendisi değildir.

İÇİNDEKİLER :